René Guénon

APERCEPCIONES SOBRE LA INICIACIÓN

(1946)

PREFACIO

Desde diversos lados y en varias ocasiones, se nos ha pedido reunir en un volumen los artículos que hemos hecho aparecer, en la revista *Études Traditionnelles*, sobre cuestiones que se refieren directamente a la iniciación; no nos ha sido posible dar satisfacción inmediatamente a esas demandas, ya que estimamos que un libro debe ser otra cosa que una simple colección de artículos, y eso tanto más cuanto que, en el caso presente, esos artículos, escritos al hilo de las circunstancias y frecuentemente para responder a preguntas que se nos hacían, no se encadenaban a la manera de los capítulos sucesivos de un libro; así pues, era menester retocarlos, completarlos y disponerlos de otro modo, y eso es lo que hemos hecho aquí. Por lo demás, eso no quiere decir que hayamos querido hacer así una suerte de tratado más o menos completo y en cierto modo «didáctico»; en rigor, eso sería todavía concebible, si se tratara sólo de estudiar una forma particular de iniciación, pero, desde que se trata al contrario de la iniciación en general, sería una tarea completamente imposible, ya que las preguntas que se pueden hacer a este respecto no son en número determinado, puesto que la naturaleza misma del tema se opone a toda delimitación rigurosa, de suerte que no se podría tener la pretensión de tratarlas todas y de no omitir ninguna. En suma, todo lo que se puede hacer es considerar algunos aspectos, colocarse bajo ciertos puntos de vista, que, ciertamente, incluso si son aquellos cuya importancia aparece más inmediatamente por una u otra razón, no obstante dejan fuera de ellos muchos otros puntos que sería igualmente legítimo considerar; por eso es por lo que hemos pensado que la palabra «apercepciones» era la que podía caracterizar mejor el contenido de la presente obra, tanto más cuanto que, incluso en lo que concierne a las cuestiones tratadas, sin duda no es posible «agotar» completamente ni una sola. Además, no hay que decir que no podía tratarse de repetir aquí lo que ya hemos dicho en otros libros sobre puntos que se relacionan con el mismo tema; debemos contentarnos con remitir al lector a ellos cada vez que sea necesario; por lo demás, en el orden de conocimiento al que se refieren todos nuestros escritos, todo está ligado de tal manera que es imposible proceder de otro modo.

Acabamos de decir que nuestra intención ha sido esencialmente tratar cuestiones concernientes a la iniciación en general; así pues, debe entenderse bien que, cada vez que nos refiramos a tal o cual forma iniciática determinada, lo hacemos únicamente a título de ejemplo, a fin de precisar y de hacer comprender mejor lo que, sin el apoyo de estos casos particulares, correría el riesgo de permanecer demasiado vago. Importa insistir en esto sobre todo cuando se trate de las formas occidentales, a fin de evitar todo equívoco y todo malentendido: si hacemos bastante frecuentemente alusión a ellas, es porque las «ilustraciones» que pueden ser sacadas de ahí nos parece que, en muchos casos, deben ser más fácilmente accesibles que otras a la generalidad de los lectores, e incluso ya más o menos familiares para un cierto número de ellos; es evidente que eso es enteramente independiente de lo que cada uno pueda pensar del estado presente de las organizaciones por las que estas formas iniciáticas son conservadas y practicadas. Cuando uno se da cuenta del grado de degeneración al que ha llegado el occidente moderno, es muy fácil comprender que muchas de las cosas de orden tradicional, y con mayor razón de orden iniciático, apenas pueden subsistir en él más que en el estado de vestigios, casi incomprendidos por aquellos mismos que tienen su custodia; por lo demás, eso es lo que hace posible la eclosión, al lado de estos restos auténticos, de las múltiples «contrahechuras» de las que ya hemos tenido la ocasión de hablar en otra parte, ya que no es sino en parecidas condiciones donde pueden ilusionar y lograr hacerse tomar por lo que no son; pero, sea como fuere, las formas tradicionales permanecen siempre, en sí mismas, independientes de las contingencias. Agregamos también que, cuando nos ocurra considerar al contrario esas mismas contingencias y hablar, no ya de formas iniciáticas, sino del estado de las organizaciones iniciáticas y pseudoiniciáticas en el occidente actual, no haremos más que enunciar la constatación de hechos que evidentemente no nos tocan en nada, sin ninguna otra intención o preocupación que la de decir la verdad a ese respecto como para cualquier otra cosa que tengamos que considerar en el curso de nuestros estudios, y de una manera tan enteramente desinteresada como sea posible. Cada uno es libre de sacar de ello las consecuencias que le convengan; en cuanto a nós, no estamos encargado de ninguna manera de llevar o de sacar adherentes a ninguna organización cualquiera que sea, no comprometemos a nadie a pedir la iniciación aquí o allá, ni tampoco a abstenerse de ello, y estimamos incluso que eso no nos concierne y que tampoco podría entrar de ningún modo en nuestro papel. Algunos se sorprenderán quizás de que nos creamos obligados a insistir tanto en ello, y, a decir verdad, eso debería ser en efecto inútil si no

fuera menester contar con la incomprehensión de la mayoría de nuestros contemporáneos, y también con la mala fe de un enorme número de ellos; desgraciadamente estamos muy habituados a ver atribuirnos toda suerte de intenciones que jamás hemos tenido, y eso por gentes que vienen de los lados más opuestos, al menos en apariencia, como para no tomar a este respecto todas las precauciones necesarias; por otra parte, no pretendemos agregar las suficientes, ya que, ¿quién podría prever todo lo que algunos son capaces de inventar?

Nadie deberá sorprenderse tampoco de que nos extendamos frecuentemente sobre los errores y las confusiones que son cometidos más o menos comúnmente al respecto de la iniciación, ya que, además de la utilidad evidente que hay en disiparlos, es precisamente al constatarlos como hemos sido llevados, en muchos casos, a ver la necesidad de tratar más particularmente tal o cual punto determinado, que sin eso habría podido parecernos claro o al menos no tener necesidad de tantas explicaciones. Lo que es bastante digno de precisión, es que algunos de estos errores no son cometidos sólo por profanos o pseudoiniciados, lo que, en suma, no tendría nada de extraordinario, sino también por miembros de organizaciones auténticamente iniciáticas, y entre los cuales los hay incluso que son considerados como «luminarias» en su medio, lo que es quizás una de las pruebas más contundentes de ese estado actual de degeneración al que hacíamos alusión hace un momento. A este propósito, pensamos poder expresar, sin correr demasiado riesgo de que sea mal interpretado, el deseo de que, entre los representantes de estas organizaciones, se encuentren al menos algunos a quienes las consideraciones que exponemos contribuyan a restituir la consciencia de lo que es verdaderamente la iniciación; por lo demás, a este respecto, no mantenemos esperanzas exageradas, como tampoco para todo lo que concierne más generalmente a las posibilidades de restauración que occidente puede llevar todavía en sí mismo. Sin embargo, hay ciertamente a quienes el conocimiento real les hace más falta que la buena voluntad; pero esta buena voluntad no basta, y toda la cuestión sería saber hasta dónde es susceptible de extenderse su horizonte intelectual, y también si están bien cualificados para pasar de la iniciación virtual a la iniciación efectiva; en todo caso, en cuanto a nós, no podemos hacer nada más que proporcionar algunos datos de los que se aprovecharán quizás aquellos que sean capaces y que estén dispuestos a sacar partido de ellos en la medida en que las circunstancias se lo permitan. Ciertamente, esos no serán nunca muy numerosos, pero, como ya hemos tenido que decirlo frecuentemente, no es el

número lo que importa en las cosas de este orden, provisto no obstante, en ese caso especial, que sea al menos, para comenzar, el que requiere la constitución de las organizaciones iniciáticas; hasta aquí, las pocas experiencias que se han intentado, en un sentido más o menos próximo del que aquí se trata, a nuestro conocimiento, no han podido ser impulsadas, por razones diversas, lo suficientemente lejos como para que sea posible juzgar los resultados que hubieran podido ser obtenidos si las circunstancias hubieran sido más favorables.

Por lo demás, está bien claro que el ambiente moderno, por su naturaleza misma, es y será siempre uno de los principales obstáculos que inevitablemente deberá encontrar toda tentativa de restauración tradicional en occidente, tanto en el dominio iniciático como en cualquier otro dominio; es cierto que, en principio, este dominio iniciático debería, en razón de su carácter «cerrado», estar al abrigo de esas influencias hostiles del mundo exterior, pero, de hecho, hace ya mucho tiempo que las organizaciones existentes se han dejado penetrar por ellas, y ciertas «brechas» están abiertas ahora demasiado ampliamente como para ser reparadas fácilmente. Así, para no tomar más que un ejemplo típico, al adoptar formas administrativas imitadas de las de los gobiernos profanos, estas organizaciones han dado pie a acciones antagonistas que de otro modo no hubieran encontrado ningún medio de ejercerse contra ellas y hubieran caído en el vacío; por lo demás, esta imitación del mundo profano constituye, en sí misma, una de esas inversiones de las relaciones normales que, en todos los dominios, son tan características del desorden moderno. Las consecuencias de esta «contaminación» son hoy tan manifiestas, que es menester estar ciego para no verlas, y sin embargo dudamos que muchos sepan atribuirlas a su verdadera causa; la manía de las «sociedades» está demasiado arraigada en la mayoría de nuestros contemporáneos como para que conciban siquiera la simple posibilidad de prescindir de algunas formas puramente exteriores; pero, por esta misma razón, es quizás contra eso contra lo que debería reaccionar en primer lugar quienquiera que quiera emprender una restauración iniciática sobre bases verdaderamente serias. No iremos más lejos en estas reflexiones preliminares, ya que, lo repetimos una vez más, no es a nós a quien pertenece intervenir activamente en tentativas de ese género; indicar la vía a aquellos que puedan y quieran comprometerse en ello, eso es todo lo que pretendemos a este respecto; y, por lo demás, el alcance de lo que vamos a decir está muy lejos de limitarse a la aplicación que se pueda hacer de ello en una forma iniciática particular, puesto que se trata ante todo de los principios

fundamentales que son comunes a toda iniciación, ya sea de oriente o de occidente. En efecto, la esencia y la meta de la iniciación son siempre y por todas partes las mismas; solo las modalidades difieren, por adaptación a los tiempos y a los lugares; y agregaremos enseguida, para que nadie pueda equivocarse a este respecto, que esta adaptación misma, para ser legítima, no debe ser nunca una «innovación», es decir, el producto de una fantasía individual cualquiera, sino que, como la de las formas tradicionales en general, debe proceder siempre en definitiva de un origen «no humano», sin el cual no podría haber realmente ni tradición ni iniciación, sino solo alguna de esas «parodias» que encontramos tan frecuentemente en el mundo moderno, que no vienen de nada y que no conducen a nada, y que así no representan verdaderamente, si se puede decir, más que la nada pura y simple, cuando no son los instrumentos de algo peor todavía.

CAPÍTULO I

VÍA INICIÁTICA Y VÍA MÍSTICA

La confusión entre el dominio esotérico e iniciático y el dominio místico, o, si se prefiere, entre los puntos de vista que les corresponden respectivamente, es una de las que se cometen hoy con más frecuencia, y eso, parece, de una manera que no siempre es enteramente desinteresada; por lo demás, hay en eso una actitud bastante nueva, o que al menos, en ciertos medios, se ha generalizado mucho en estos últimos años, y es por lo que nos parece necesario comenzar por explicarnos claramente sobre este punto. Está ahora de moda, si se puede decir, calificar de «místicas» a las doctrinas orientales mismas, comprendidas aquellas en las que no hay ni siquiera la sombra de una apariencia exterior que pudiera, para aquellos que no van más lejos, dar lugar a una tal calificación; el origen de esta falsa interpretación es naturalmente imputable a algunos orientalistas, que, por lo demás, al comienzo pueden no haber sido llevados a ella por una segunda intención claramente definida, sino tan solo por su incomprehensión y por la determinación más o menos inconsciente, que les es habitual, de reducirlo todo a puntos de vista occidentales[1]. Pero después han venido otros que se han apoderado de esta asimilación abusiva, y que, viendo el partido que podrían sacar de ella para sus propios fines, se esfuerzan en propagar la idea en cuestión fuera del mundo especial, y en suma bastante restringido, de los orientalistas y de su clientela; y esto es más grave, no solo porque es por eso sobre todo como esta confusión se extiende cada vez más, sino también porque no es difícil percibir en ello las marcas inequívocas de una tentativa «anexionista» contra la cual importa estar sobre aviso. En efecto, éstos a los que hacemos alusión aquí son aquellos que se pueden considerar como los negadores más

[1] Es así como, especialmente desde que al orientalista inglés Nicholson se le ocurrió traducir *taçawwuf* por *mysticism*, se ha convenido en occidente que el esoterismo islámico es algo esencialmente «místico»; e incluso, en ese caso, ya no se habla en absoluto de esoterismo, sino únicamente de misticismo, es decir, que se ha llegado a una verdadera sustitución de puntos de vista. ¡Lo más ilustre es que, sobre las cuestiones de este orden, la opinión de los orientalistas, que no conocen estas cosas más que por los libros, cuenta manifiestamente mucho más, a los ojos de la inmensa mayoría de los occidentales, que el punto de vista de aquellos que tienen de ellas un conocimiento directo y efectivo!

«serios» del esoterismo, queremos decir con esto los exoteristas religiosos que se niegan a admitir nada que éste más allá de su propio dominio, pero que estiman sin duda esta asimilación o esta «anexión» más hábil que una negación brutal; y, al ver de qué manera algunos de entre ellos se aplican a disfrazar de «misticismo» las doctrinas más claramente iniciáticas, parece verdaderamente que esta tarea reviste a sus ojos un carácter particularmente urgente[1]. A decir verdad, habría no obstante, en ese mismo dominio religioso al que pertenece el misticismo, algo que, bajo ciertos aspectos, podría prestarse mejor a una aproximación, o más bien a una apariencia de aproximación: es lo que se designa por el término de «ascético», ya que en ello hay al menos un método «activo», en lugar de la ausencia de método y de la «pasividad» que caracterizan el misticismo, sobre los cuales tendremos que volver enseguida[2]; pero no hay que decir que esas similitudes son completamente exteriores, y, por otra parte, esta «ascética» sólo tiene metas que son demasiado visiblemente limitadas como para poder ser utilizada ventajosamente de esta manera, mientras que, con el misticismo, nunca se sabe exactamente dónde se va, y esa vaguedad misma es ciertamente propicia a las confusiones. Únicamente, aquellos que se libran a ese trabajo a propósito deliberado, al igual que aquellos que les siguen más o menos inconscientemente, no parecen sospechar que, en todo lo que se refiere a la iniciación, no hay en realidad nada de vago ni de nebuloso, sino al contrario, cosas muy precisas y muy «positivas»; y, de hecho, la iniciación es, por su naturaleza misma, propiamente incompatible con el misticismo.

Por lo demás, esta incompatibilidad no resulta de lo que implica originalmente la palabra «misticismo» misma, que está incluso manifiestamente emparentada a la antigua designación de los «misterios», es decir, a algo que pertenece al contrario al orden iniciático; pero esta palabra es de aquellas para las cuales, lejos de poder referirse únicamente a su etimología, uno está rigurosamente obligado, si se quiere hacer

[1] Otros se esfuerzan también en disfrazar de «filosofía» las doctrinas orientales, pero esta falsa asimilación es quizás, en el fondo, menos peligrosa que la otra, en razón de la estrecha limitación del punto de vista filosófico mismo; estos últimos no tienen éxito apenas, debido a la manera especial en que presentan estas doctrinas, que hace de ellas algo totalmente desprovisto de interés, y porque lo único que se desprende de sus trabajos es sobre todo una prodigiosa impresión de «aburrimiento».

[2] Podemos citar como ejemplo de «ascética», los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola cuyo espíritu es incontestablemente tan poco místico como es posible, y para los cuales es al menos verosímil que se haya inspirado en parte de algunos métodos iniciáticos, de origen islámico, pero, bien entendido, aplicándolos a una meta enteramente diferente.

comprender, a tener en cuenta el sentido que le ha sido impuesto por el uso, y que es, de hecho, el único que se le atribuye actualmente. Ahora bien, todo el mundo sabe lo que se entiende por «misticismo», desde hace ya muchos siglos, de suerte que ya no es posible emplear este término para designar otra cosa; y es eso lo que, decimos, no tiene y no puede tener nada en común con la iniciación, primero porque ese misticismo depende exclusivamente del dominio religioso, es decir, exotérico, y después porque la vía mística difiere de la vía iniciática por todos sus caracteres esenciales, y porque esta diferencia es tal que resulta entre ellas una verdadera incompatibilidad. Por lo demás, precisamos que se trata de una incompatibilidad de hecho más bien que de principio, en el sentido de que, para nós, no se trata de ningún modo de negar el valor al menos relativo del misticismo, ni contestarle el lugar que puede pertenecerle legítimamente en algunas formas tradicionales; así pues, la vía iniciática y la vía mística pueden coexistir perfectamente[1], pero lo que queremos decir, es que es imposible que alguien siga a la vez la una y la otra, y eso incluso sin prejuzgar nada de la meta a la cual pueden conducir, aunque, por lo demás, ya se pueda presentir, en razón de la diferencia profunda de los dominios a los que cada una se refiere, que esa meta no podría ser la misma en realidad.

Hemos dicho que la confusión que hace ver a algunos misticismo, allí donde no hay el menor trazo de él, tiene su punto de partida en la tendencia a reducirlo todo a los puntos de vista occidentales; es que, en efecto, el misticismo propiamente dicho es algo exclusivamente occidental y, en el fondo, específicamente cristiano. A este propósito, hemos tenido la ocasión de hacer una observación que nos parece lo bastante curiosa como para que la anotemos aquí: en un libro del que ya hemos hablado en otra parte[2], el filósofo Bergson, oponiendo lo que llama la «religión estática» y la «religión dinámica», ve la más alta expresión de esta última en el misticismo, que, por lo demás, no comprende apenas, y que admira sobre todo por lo que podríamos encontrar en él, al contrario, de vago e incluso de defectuoso bajo algunos aspectos; pero lo que puede parecer verdaderamente extraño por parte de un «no cristiano», es que, para él, el «misticismo completo», por poco satisfactoria que sea la idea que se hace de él, por ello

[1] Podría ser interesante, a este respecto, hacer una comparación entre la «vía seca» y la «vía húmeda» de los alquimistas, pero esto se saldría del cuadro del presente estudio.

[2] *Les deux sources de la morale et de la religion*. — Ver a este propósito: *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXIII.

no es menos el de los místicos cristianos. En verdad, por una consecuencia necesaria de la poca estima que siente por la «religión estática», olvida demasiado que los místicos en cuestión son cristianos antes incluso de ser místicos, o al menos, para justificar que sean cristianos, coloca indebidamente el misticismo en el origen mismo del cristianismo; y, para establecer a este respecto una suerte de continuidad entre éste y el judaísmo, llega a transformar en «místicos» a los profetas judíos; evidentemente, del carácter de la misión de los profetas y de la naturaleza de su inspiración, no tiene ni la menor idea[1]. Sea como sea, si el misticismo cristiano, por deformada o disminuida que sea su concepción de él, es así a sus ojos el tipo mismo del misticismo, la razón de ello es, en el fondo, bien fácil de comprender: es que, de hecho y para hablar estrictamente, no existe apenas otro misticismo que ese; e incluso los místicos que se llaman «independientes», y que diríamos gustosamente «aberrantes», no se inspiran en realidad, aunque sea sin saberlo, sino de ideas cristianas desnaturalizadas y más o menos enteramente vacías de su contenido original. Pero eso también, como tantas otras cosas, escapa a nuestro filósofo, que se esfuerza en descubrir, con anterioridad al cristianismo, «esbozos del misticismo futuro», mientras que, en realidad, se trata de cosas totalmente diferentes; hay así, concretamente sobre la India, algunas páginas que dan testimonio de una incomprehensión inaudita. Las hay también sobre los misterios griegos, y aquí la aproximación, fundada sobre el parentesco etimológico que hemos señalado más atrás, se reduce en suma a un torpe juego de palabras; por lo demás, Bergson se ve forzado a confesar él mismo que «la mayoría de los misterios no tuvieron nada de místicos»; pero entonces ¿por qué habla de ellos bajo este vocablo? En cuanto a lo que fueron esos misterios, se hace de ellos la representación más «profana» que pueda darse; y, en verdad, ignorando todo de la iniciación, ¿cómo podría comprender que hubo allí, así como en la India, algo que en primer lugar no era de ningún modo de orden religioso, y que después iba incomparablemente más lejos que su «misticismo», e incluso, es menester decirlo, que el misticismo auténtico, que, por eso mismo de que se queda en el dominio puramente exotérico, tiene forzosamente también sus limitaciones?[2].

[1] De hecho, no se puede encontrar misticismo judaico propiamente dicho más que en el *hassidismo*, es decir, en una época muy reciente.

[2] M. Alfred Loisy ha querido responder a Bergson y sostener contra él que no hay más que una sola «fuente» de la moral y de la religión; en su calidad de especialista de la «historia de las religiones» prefiere las teorías de Frazer a las de Durkheim, y también la idea de una «evolución» continua a la de una «evolución» por mutaciones bruscas; a nuestros ojos, todo eso vale exactamente igual; pero hay al menos un punto sobre el que debemos darle la razón, y lo debe ciertamente a su educación eclesiástica: gracias a

No nos proponemos exponer al presente en detalle y de una manera completa todas las diferencias que separan en realidad los dos puntos de vista iniciático y místico, ya que solo eso requeriría todo un volumen; nuestra intención es sobre todo insistir aquí sobre la diferencia en virtud de la cual la iniciación, en su proceso mismo, presenta caracteres completamente diferentes de los del misticismo, hasta incluso opuestos, lo que basta para mostrar que se trata de dos «vías» no solo distintas, sino incompatibles en el sentido que ya hemos precisado. Lo que se dice más frecuentemente a este respecto, es que el misticismo es «pasivo», mientras que la iniciación es «activa»; por lo demás, eso es muy verdadero, a condición de determinar bien la acepción en la que debe entenderse esto exactamente. Eso significa sobre todo que, en el caso del misticismo, el individuo se limita a recibir simplemente lo que se presenta a él, y tal como se presenta, sin que él mismo cuente en eso para nada; y, digámoslo de inmediato, es en eso donde reside para él el peligro principal, por el hecho de que está «abierto» así a todas las influencias, de cualquier orden que sean, y de que además, en general y salvo raras excepciones, no tiene la preparación doctrinal que sería necesaria para permitirle establecer entre ellas una discriminación cualquiera[1]. En el caso de la iniciación, al contrario, es al individuo a quien pertenece la iniciativa de una «realización» que perseguirá metódicamente, bajo un control riguroso e incesante, y que deberá llevarle normalmente a rebasar las posibilidades mismas del individuo como tal; es indispensable agregar que esta iniciativa no es suficiente, ya que es bien evidente que el individuo no podría rebasarse a sí mismo por sus propios medios, pero, y es esto lo que nos importa por el momento, es esa iniciativa la que constituye obligatoriamente el punto de partida de toda «realización» para el iniciado, mientras que el místico no tiene

ésta conoce a los místicos mucho mejor que Bergson, y hace observar que nunca han tenido la menor sospecha de algo que se parezca por poco que sea al «impulso vital»; evidentemente, Bergson ha querido hacer de ellos «bergsonianos» ante la letra, lo que no es apenas conforme a la simple verdad histórica; y M. Loisy se sorprende también a justo título de ver a Juana de Arco colocada entre los místicos. — Señalamos de pasada, ya que eso también es útil registrarlo, que su libro se abre con una confesión bien divertida: «El autor del presente opúsculo —declara— no se conoce inclinación particular para las cuestiones de orden puramente especulativo». ¡He aquí al menos una franqueza bastante loable; y puesto que es él mismo quien lo dice, y de manera completamente espontánea, creemos gustosamente en su palabra!

[1] Es también este carácter de «pasividad» el que explica, sin justificarlos en modo alguno, los errores modernos que tienden a confundir a los místicos, ya sea con los «mediums» y otros «sensitivos», en el sentido que los «psiquistas» dan a esta palabra, ya sea incluso con simples enfermos.

ninguna, ni siquiera para cosas que no van en modo alguno más allá del dominio de las posibilidades individuales. Esta distinción puede parecer ya bastante clara, puesto que muestra bien que no se podrían seguir a la vez las dos vías iniciática y mística, pero, no obstante, ella sola no podría bastar; podríamos decir incluso que no responde todavía más que al aspecto más «exotérico» de la cuestión, y, en todo caso, es demasiado incompleta en lo que concierne a la iniciación, de la que está muy lejos de incluir todas las condiciones necesarias; pero, antes de abordar el estudio de esas condiciones, todavía nos quedan que disipar algunas confusiones.

CAPÍTULO II

MAGIA Y MISTICISMO

La confusión de la iniciación con el misticismo es sobre todo el hecho de aquellos que, por razones cualesquiera, quieren negar más o menos expresamente la realidad de la iniciación misma reduciéndola a algo diferente; por otro lado, en los medios que tienen al contrario pretensiones iniciáticas injustificadas, como los medios ocultistas, se tiene la tendencia a considerar como formando parte integrante del dominio de la iniciación, si no incluso como constituyéndola esencialmente, una muchedumbre de cosas de otro género que, ellas también, le son completamente extrañas, y entre las cuales la magia ocupa lo más frecuentemente el primer lugar. Las razones de esta equivocación son también, al mismo tiempo, las razones por las cuales la magia presenta peligros especialmente graves para los occidentales modernos, el primero de los cuales es su tendencia a atribuir una importancia excesiva a todo lo que son «fenómenos», como da testimonio de ello por todas partes el desarrollo que han dado a las ciencias experimentales; si son seducidos tan fácilmente por la magia y, si se ilusionan hasta tal punto sobre su alcance real, es porque la magia es también una ciencia experimental, aunque bastante diferente, ciertamente, de aquellas que la enseñanza universitaria conoce bajo esta denominación. Así pues, es menester no engañarse a su respecto: en eso se trata de un orden de cosas que no tiene en sí mismo absolutamente nada de «transcendente»; y, si una tal ciencia puede ser legitimada, como toda otra, por su vinculamiento a los principios superiores de los que depende todo, según la concepción general de las ciencias tradicionales, no obstante, ella no se colocará entonces más que en el último rango de las aplicaciones secundarias y contingentes, entre aquellas que están más alejadas de los principios, y que, por consiguiente, deben ser consideradas como las más inferiores de todas. Es así como la magia es considerada en todas las civilizaciones orientales: que existe en ellas, es un hecho que no hay lugar a contestar, pero está muy lejos de ser tenida en tanto honor como se imaginan muy frecuentemente los occidentales, que prestan tan gustosamente a los demás sus propias tendencias y sus propias concepciones. En el Tíbet mismo, tanto como en la India o en China, la práctica de la magia, en tanto que «especialidad», si se

puede decir así, es abandonada a aquellos que son incapaces de elevarse a un orden superior; esto, bien entendido, no quiere decir que otros no puedan producir también a veces, excepcionalmente y por razones particulares, fenómenos exteriormente semejantes a los fenómenos mágicos, pero el propósito e incluso los medios puestos en obra son entonces completamente diferentes en realidad. Por lo demás, para atenerse a lo que se conoce en el mundo occidental mismo, solo hay que tomar historias de santos y de brujos, y ver cuantos hechos similares se encuentran por una parte y por la otra; y eso muestra bien que, contrariamente a la creencia de los modernos «cientificistas», los fenómenos, cualesquiera que sean, no podrían probar absolutamente nada por sí mismos[1].

Ahora bien, es evidente que el hecho de ilusionarse sobre el valor de estas cosas, y sobre la importancia que conviene atribuirlas, aumenta considerablemente su peligro; lo que es particularmente penoso para los occidentales que quieren meterse a «hacer magia», es la ignorancia completa en la que están necesariamente, en el estado actual de las cosas y en la ausencia de toda enseñanza tradicional, de aquello con lo que tratan en parecido caso. Incluso dejando de lado a los prestidigitadores y a los charlatanes, tan numerosos en nuestra época, que no hacen en suma nada más que explotar la credulidad de los ingenuos, y también a los simples fantasiosos que creen poder improvisar una «ciencia» a su manera, aquellos mismos que quieren intentar seriamente estudiar esos fenómenos, al no tener datos suficientes para guiarles, ni organización constituida para apoyarles y protegerles, son reducidos por ello a un empirismo muy grosero; actúan verdaderamente como niños que, librados a sí mismos, quisieran manejar una fuerzas temibles sin conocer nada de ellas, y, si de una semejante imprudencia resultan muy frecuentemente accidentes deplorables, ciertamente no hay lugar a sorprenderse demasiado de ello.

Al hablar aquí de accidentes, queremos hacer alusión sobre todo a los riesgos de desequilibrio a los que se exponen aquellos que actúan así; este desequilibrio es en efecto una consecuencia muy frecuente de la comunicación con lo que algunos han llamado el «plano vital» y que no es suma otra cosa que el dominio de la manifestación sutil, considerada, sobre todo, por lo demás, en aquellas de sus modalidades que están más cerca del orden corporal, y por eso mismo las más fácilmente accesibles al hombre

[1] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXIX.

ordinario. La explicación de ello es simple: en eso se trata exclusivamente de un desarrollo de algunas posibilidades individuales, e inclusive de un orden bastante inferior; si este desarrollo se produce de una manera anormal, desordenada e inarmónica, y en detrimento de posibilidades superiores, es natural y en cierto modo inevitable que deba desembocar en un tal resultado, sin hablar siquiera de las reacciones, que tampoco son desdeñables y que a veces son incluso terribles, de las fuerzas de todo género con las que el individuo se pone en contacto tan inadvertidamente. Decimos «fuerzas», sin buscar precisar más, ya que eso importa poco para lo que nos proponemos; preferimos aquí esta palabra, por vago que sea, a la de «entidades», que, al menos para aquellos que no están suficientemente habituados a algunas maneras simbólicas de hablar, corre el riesgo de dar lugar muy fácilmente a «personificaciones» más o menos fantasiosas. Por lo demás, como ya lo hemos explicado frecuentemente, este «mundo intermediario» es mucho más complejo y más extenso que el mundo corporal; pero, el estudio del uno y del otro entra, al mismo título, en lo que se puede llamar las «ciencias naturales», en el sentido más verdadero de esta expresión; querer ver en eso algo más, es, lo repetimos, ilusionarse de la más extraña manera. En eso no hay absolutamente nada de «iniciático», como tampoco, por lo demás, de «religioso»; de una manera general, se encuentran incluso muchos más obstáculos que apoyos para llegar al conocimiento verdaderamente transcendente, que es muy diferente de esas ciencias contingentes, y que, sin ningún rastro de un «fenomenismo» cualquiera, no depende más que de la intuición intelectual pura, la única que es también la espiritualidad pura.

Algunos, después de haberse librado más o menos tiempo a esta búsqueda de los fenómenos extraordinarios o supuestos tales, acaban no obstante por cansarse de ella, por una razón cualquiera, o por estar decepcionados ante la insignificancia de los resultados que obtienen y que no responden a su expectativa, y, cosa bastante digna de precisión, ocurre frecuentemente que esos se vuelven entonces hacia el misticismo[1]; es

[1] Es menester decir que también ha ocurrido a veces que otros, después de haber entrado realmente en la vía iniciática, y no solo en las ilusiones de la pseudoiniciación, como aquellos de quienes hablamos aquí, han abandonado esta vía por el misticismo; los motivos son entonces, naturalmente, bastante diferentes, y principalmente de orden sentimental, pero, cualesquiera que puedan ser, es menester ver sobre todo, en parecidos casos, la consecuencia de un defecto cualquiera bajo la relación de las cualificaciones iniciáticas, al menos en lo que concierne a la aptitud para realizar la iniciación efectiva; uno de los ejemplos más típicos que se puede citar en este género es el de L. Cl. de Saint-Martin.

que, por sorprendente que eso pueda parecer a primera vista, éste responde también, aunque bajo una forma diferente, a necesidades o a aspiraciones similares. Ciertamente, estamos bien lejos de contestar que el misticismo tenga, en sí mismo, un carácter notablemente más elevado que la magia; pero, a pesar de todo, si se va hasta el fondo de las cosas, uno puede darse cuenta de que, bajo una cierta relación al menos, la diferencia es menor de lo que se podría creer: en efecto, ahí también, no se trata en suma más que de «fenómenos», visiones u otros, manifestaciones sensibles y sentimentales de todo género, con las que siempre se permanece exclusivamente en el dominio de las posibilidades individuales[1]. Es decir, que los peligros de ilusión y de desequilibrio están lejos de haber sido rebasados, y, si revisten aquí unas formas bastante diferentes, quizás no son menos grandes por eso; y, en un sentido, están incluso agravados por la actitud pasiva del místico, que, como lo decíamos más atrás, deja la puerta abierta a todas las influencias que pueden presentarse, mientras que el mago está al menos defendido, hasta un cierto punto, por la actitud activa que se esfuerza en conservar al respecto de esas mismas influencias, lo que no quiere decir, ciertamente, que lo logre siempre y que no acabe muy frecuentemente por ser sumergido por ellas. De ahí viene también, por otra parte, que el místico, casi siempre, es demasiado fácilmente engañado por su imaginación, cuyas producciones, sin que lo sospeche, vienen frecuentemente a mezclarse a los resultados reales de sus «experiencias» de una manera casi inextricable. Por esta razón, es menester no exagerar la importancia de las «revelaciones» de los místicos, o, al menos nunca deben ser aceptadas sin control[2]; lo que constituye todo el interés de algunas visiones, es que están en acuerdo, sobre numerosos puntos, con datos tradicionales evidentemente ignorados por el místico que ha tenido esas visiones[3]; pero sería un error, e incluso una inversión de las relaciones normales, querer encontrar en eso una «confirmación» de esos datos, que, por otra parte, no tienen ninguna necesidad de ello, y que son, al contrario, la única garantía de que hay realmente en esas visiones otra cosa que un simple producto de la imaginación o de la fantasía individual.

---

[1] Bien entendido, eso no quiere decir en modo alguno que los fenómenos de que se trata sean únicamente de orden psicológico como pretenden algunos modernos.

[2] Por lo demás, esta actitud de reserva prudente, que se impone en razón de la tendencia natural de los místicos a la «divagación» en el sentido propio de esta palabra, es la que el catolicismo observa invariablemente a su respecto.

[3] Se pueden citar aquí como ejemplo las visiones de Anne-Catherine Emmerich.

CAPÍTULO III

ERRORES DIVERSOS CONCERNIENTES A LA INICIACIÓN

Para despejar el terreno de alguna manera, no creemos superfluo señalar también desde ahora algunos otras errores concernientes a la naturaleza y a la meta de la iniciación, ya que todo lo que hemos tenido la ocasión de leer sobre este tema, durante muchos años, nos ha aportado casi diariamente pruebas de una incomprehensión casi general. Naturalmente, no podemos pensar en hacer aquí una suerte de «registro» en el que pondríamos de manifiesto todos esos errores uno a uno y en detalle, lo que sería demasiado fastidioso y desprovisto de interés; será mejor limitarnos a considerar algunos casos en cierto modo «típicos», lo que, al mismo tiempo, tiene la ventaja de dispensarnos de hacer alusiones demasiado directas a tal autor o a tal escuela, puesto que debe entenderse bien que estas precisiones tienen para nós un alcance completamente independiente de toda cuestión de «personalidades», como se dice comúnmente, o más bien, para hablar en un lenguaje más exacto, de individualidades.

Recordaremos primero, sin insistir demasiado en ello, las concepciones enormemente extendidas según las cuales la iniciación sería algo de orden simplemente «moral» y «social»[1]; esas son demasiado limitadas y «terrestres», si se puede expresar así, y, como lo hemos dicho frecuentemente con otros propósitos, el error más grosero está lejos de ser siempre el más peligroso. Para cortar toda confusión, diremos sólo que tales concepciones no se aplican realmente ni siquiera a esa primera parte de la iniciación que la antigüedad designaba bajo el nombre de «misterios menores»; éstos, así como lo explicaremos más adelante, conciernen a la individualidad humana, pero en el desarrollo integral de sus posibilidades, y por consiguiente más allá de la modalidad corporal cuya actividad se ejerce en el dominio que es común a todos los hombres. No vemos verdaderamente cuál podría ser el valor o incluso la razón de ser de una

[1] Este punto de vista es concretamente el de la mayoría de los masones actuales, y, al mismo tiempo, es también sobre el mismo terreno exclusivamente «social» donde se colocan las mayor parte de aquellos que les combaten, lo que prueba también que las organizaciones iniciáticas no dan pie a los ataques del exterior sino en la medida misma de su degeneración.

pretendida iniciación que se limitaría a repetir, disfrazándolo bajo una forma más o menos enigmática, lo más banal que hay en la educación profana, lo que está más vulgarmente «al alcance de todo el mundo». Por lo demás, con eso no entendemos negar en modo alguno que el conocimiento iniciático pueda tener aplicaciones en el orden social, tanto como en no importa cuál otro orden; pero eso es otra cuestión: primeramente, esas aplicaciones contingentes no constituyen en modo alguno el fin de la iniciación, como tampoco las ciencias tradicionales secundarias constituyen la esencia de una tradición; y después, tienen en sí mismas un carácter completamente diferente de éste del que acabamos de hablar, ya que parten de principios que no tienen nada que ver con preceptos de «moral» corriente, sobre todo cuando se trata de la famosísima «moral laica», tan querida por tantos de nuestros contemporáneos, y, además, proceden por vías inaprehensibles a los profanos, en virtud de la naturaleza misma de las cosas; por consiguiente, está bastante lejos de lo que alguien llamaba un día, en términos propios, «la preocupación de vivir convenientemente». En tanto que uno se limite a «moralizar» sobre los símbolos, con intenciones tan loables como se quiera, no se hará ciertamente obra de iniciación; pero volveremos sobre esto más adelante, cuanto tengamos que hablar más particularmente de la enseñanza iniciática.

Errores más sutiles, y por consiguiente más temibles, se producen a veces cuando se habla, a propósito de la iniciación, de una «comunicación» con estados superiores o «mundos espirituales»; y, ante todo, en eso hay muy frecuentemente la ilusión que consiste en tomar por «superior» lo que no lo es verdaderamente, simplemente porque aparece como más o menos extraordinario o «anormal». Sería menester en suma que repitiéramos aquí todo lo que ya hemos dicho en otra parte de la confusión de lo psíquico y de lo espiritual[1], ya que, a este respecto, es esa la que se comete más frecuentemente; de hecho, los estados psíquicos no tienen nada de «superior» ni de «transcendente», puesto que forman parte únicamente del estado individual humano[2]; y, cuando hablamos de estados superiores del ser, con eso entendemos, sin ningún abuso de lenguaje, los estados supra-individuales exclusivamente. Algunos van incluso todavía

[1] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXV.

[2] Según la representación geométrica que hemos expuesto en *El Simbolismo de la Cruz*, estas modalidades de un mismo estado son simples extensiones que se desarrollan en el sentido horizontal, es decir, a un mismo nivel, y no en el sentido vertical según el que se marca la jerarquía de los estados superiores e inferiores del ser.

más lejos en la confusión y hacen de «espiritual» casi sinónimo de «invisible», es decir, que toman por tal, indistintamente, todo lo que no cae bajo los sentidos ordinarios y «normales»; ¡hemos visto calificar así hasta el mundo «etérico», es decir, simplemente, la parte menos grosera del mundo corporal! En estas condiciones, es muy de temer que la «comunicación» de que se trata se reduzca en definitiva a la «clarividencia», a la «clariaudiencia», o al ejercicio de alguna otra facultad psíquica del mismo género y no menos insignificante, incluso cuando sea real. En efecto, eso es lo que ocurre siempre de hecho, y, en el fondo, todas las escuelas pseudoiniciáticas del occidente moderno están más o menos ahí; algunas se ponen incluso expresamente como meta el «desarrollo de los poderes psíquicos latentes en el hombre»; en lo que sigue, todavía tendremos que volver de nuevo sobre esta cuestión de los pretendidos «poderes psíquicos» y de las ilusiones a las que dan lugar.

Pero eso no es todo: admitamos que, en el pensamiento de algunos, se trate verdaderamente de una comunicación con los estados superiores; eso estará todavía muy lejos de bastar para caracterizar la iniciación. En efecto, una tal comunicación es establecida también por los ritos de orden puramente exotérico, concretamente por los ritos religiosos; es menester no olvidar que, en este caso igualmente, entran en juego influencias espirituales y no ya simplemente psíquicas, aunque para fines completamente diferentes de aquellos que se refieren al dominio iniciático. La intervención de un elemento «no humano» puede definir, de una manera general, todo lo que es auténticamente tradicional; pero la presencia de este carácter común no es una razón suficiente para no hacer después las distinciones necesarias, y en particular para confundir el dominio religioso y el dominio iniciático, o para ver entre ellos todo lo más una simple diferencia de grado, mientras que hay realmente una diferencia de naturaleza, e incluso, podemos decir, de naturaleza profunda. Esta confusión es muy frecuente también, sobre todo entre aquellos que pretenden estudiar la iniciación «desde afuera», con intenciones que, por lo demás, pueden ser muy diversas; así, es indispensable denunciarla formalmente: el esoterismo es esencialmente otra cosa que la religión, y no la parte «interior» de una religión como tal, incluso cuando toma su base y su punto de apoyo en ésta como ocurre en algunas formas tradicionales, en el islamismo

por ejemplo[1]; la iniciación no es tampoco una suerte de religión especial reservada a una minoría, como parecen imaginarlo, por ejemplo, aquellos que hablan de los misterios antiguos calificándolos de «religiosos»[2]. No nos es posible desarrollar aquí todas las diferencias que separan los dos dominios religioso e iniciático, ya que, todavía más que cuando se trataba solo del dominio místico, que no es más que una parte del primero, eso nos llevaría ciertamente muy lejos; pero, para lo que tratamos al presente, bastará precisar que la religión considera al ser únicamente en el estado individual humano y no apunta de ninguna manera a hacerle salir de él, sino, al contrario, a asegurarle las condiciones más favorables en este estado mismo[3], mientras que la iniciación tiene como meta esencialmente rebasar las posibilidades de este estado y hacer efectivamente posible el paso a los estados superiores, e incluso, finalmente, conducir al ser más allá de todo estado condicionado cualquiera que sea.

De eso resulta que, en lo que concierne a la iniciación, la simple comunicación con los estados superiores no puede ser considerada como un fin, sino solo como un punto de partida: si esta comunicación debe ser establecida primeramente por la acción de una influencia espiritual, es para permitir después una toma de posesión efectiva de esos estados, y no simplemente, como en el orden religioso, para hacer descender sobre el ser una «gracia» que le liga a ellos de una cierta manera, pero sin hacerle penetrar en ellos. Para expresarlo de una manera que será quizás más fácilmente comprehensible, diremos que, si por ejemplo alguien puede entrar en relación con los ángeles, sin dejar por eso de estar encerrado en su condición de individuo humano, por eso no estará más avanzado desde el punto de vista iniciático[4]; aquí no se trata de comunicar con otros seres que están en un estado «angélico», sino de alcanzar y de realizar uno mismo un tal estado supraindividual, no, bien entendido, en tanto que individuo humano, lo que sería evidentemente absurdo, sino en tanto que el ser que se manifiesta como individuo

---

[1] Es para marcar bien esto y para evitar todo equívoco por lo que conviene decir «esoterismo islámico» o «esoterismo cristiano», y no, como hacen algunos, «islamismo esotérico» o «cristianismo esotérico»; es fácil comprender que en eso hay algo más que un simple matiz.

[2] Se sabe que la expresión «religión de misterios» es una de las que aparecen constantemente en la terminología especial adoptada por los «historiadores de las religiones».

[3] Bien entendido, aquí se trata del estado humano considerado en su integralidad, que comprende la extensión indefinida de sus prolongamientos extracorporales.

[4] Por esto se puede ver cuanto se ilusionan aquellos que, por ejemplo, quieren atribuir un valor propiamente iniciático a unos escritos como los de Swendenborg.

humano en un cierto estado, tiene también en él las posibilidades de todos los demás estados. Por consiguiente, toda realización iniciática es esencial y puramente «interior», al contrario de esa «salida de sí» que constituye el «éxtasis» en el sentido propio y etimológico de esta palabra[1]; y esa es, no ciertamente la única diferencia, pero al menos sí una de las grandes diferencias que existen entre los estados místicos, que pertenecen enteramente al dominio religioso, y los estados iniciáticos. En efecto, es a eso a lo que es menester volver siempre en definitiva, ya que la confusión del punto de vista iniciático con el punto de vista místico, cuyo carácter particularmente insidioso hemos tenido que subrayar desde el comienzo, tiene la naturaleza de confundir a algunos espíritus que no se dejarían atrapar en las deformaciones más groseras de las pseudoiniciaciones modernas, y que incluso podrían quizás llegar a comprender sin demasiada dificultad lo que es verdaderamente la iniciación, si no encontraran en su camino estos errores sutiles que bien parecen estar puestos ahí expresamente para desviarles de una tal comprehensión.

[1] Por lo demás, no hay que decir que esta «salida de sí» no tiene absolutamente nada de común con la pretendida «salida en astral» que juega un papel tan grande en los delirios ocultistas.

CAPÍTULO IV

DE LAS CONDICIONES DE LA INICIACIÓN

Podemos volver de nuevo ahora a la cuestión de las condiciones de la iniciación, y diremos primero, aunque la cosa pueda parecer evidente, que la primera de estas condiciones es una cierta aptitud o disposición natural, sin la cual todo esfuerzo permanecería vano, ya que el individuo no puede desarrollar evidentemente más que las posibilidades que lleva en él desde el origen; esta aptitud, que hace lo que algunos llaman lo «iniciable», constituye propiamente la «cualificación» requerida por todas las tradiciones iniciáticas[1]. Por lo demás, esta condición es la única que, en un cierto sentido, es común a la iniciación y al misticismo, ya que está claro que el místico debe tener, él también, una disposición natural especial, aunque enteramente diferente de la de lo «iniciable», e incluso, por algunos lados, hasta opuesta; pero esta condición, para el místico, si es igualmente necesaria, es además suficiente; no hay ninguna otra que deba venir a agregarse a ella, y las circunstancias hacen todo lo demás, haciendo pasar a su discreción, de la «potencia» al «acto», tales o cuales de las posibilidades que conlleve la disposición de que se trate. Esto resulta directamente de ese carácter de «pasividad» del que hemos hablado más atrás: en efecto, en parecido caso, no podría tratarse de un esfuerzo o de un trabajo personal cualquiera, que el místico nunca tendrá que efectuar, y del que incluso deberá guardarse cuidadosamente, como de algo que estaría en oposición con su «vía»[2], mientras que, al contrario, en lo que respecta a la iniciación, y en razón de su carácter «activo», un tal trabajo constituye otra condición no menos

[1] Por lo demás, por el estudio especial que haremos a continuación de la cuestión de las cualificaciones iniciáticas, se verá que esta cuestión presenta en realidad aspectos mucho más complejos de lo que se podría creer a primera vista y si uno se atuviera únicamente a la noción muy general que damos aquí de ella.

[2] También los teólogos ven de buena gana, y no sin razón, un «falso místico» en aquel que busca, por un esfuerzo cualquiera, obtener visiones u otros estados extraordinarios, aunque ese esfuerzo se limite solo al mantenimiento de un simple deseo.

estrictamente necesaria que la primera, y sin la cual el paso de la «potencia» al «acto», que es propiamente la «realización», no podría cumplirse de ninguna manera[1].

Sin embargo, eso no es todavía todo: no hemos hecho en suma más que desarrollar la distinción, planteada por nós al comienzo, de la «actividad» iniciática y de la «pasividad» mística, para sacar de ella la consecuencia de que, para la iniciación, hay una condición que no existe y que no podría existir en lo que concierne al misticismo; pero hay todavía otra condición no menos necesaria de la que no hemos hablado, y que se coloca en cierto modo entre aquellas que acabamos de tratar. Esta condición, sobre la que es menester insistir tanto más cuanto que los occidentales, en general, son bastante dados a ignorarla o a desconocer su importancia, es incluso, en verdad, la más característica de todas, la que permite definir la iniciación sin equívoco posible, y no confundirla con ninguna otra cosa; por ella, este caso de la iniciación está mucho mejor delimitado de lo que podría estarlo el del misticismo, para el que no existe nada de tal. Es frecuentemente muy difícil, cuando no completamente imposible, distinguir el falso misticismo del verdadero; el místico es, por definición misma, un aislado y un «irregular», y a veces ni él mismo sabe lo que es verdaderamente; y el hecho de que en él no se trata de conocimiento en estado puro, sino que incluso lo que es conocimiento real está siempre afectado por una mezcla de sentimiento y de imaginación, está todavía muy lejos de simplificar la cuestión; en todo caso, en eso hay algo que escapa a todo control, lo que podríamos expresar diciendo que, para el místico, no hay ningún «medio de reconocimiento»[2]. Se podría decir también que el místico no tiene «genealogía», que no es tal sino por una suerte de «generación espontánea», y pensamos que estas expresiones son fáciles de comprender sin más explicaciones; desde entonces, ¿cómo se

[1] De eso resulta, entre otras consecuencias, que los conocimientos de orden doctrinal, que le son indispensables al iniciado, y cuya comprensión teórica es para él una condición preliminar de toda «realización», puede faltarle enteramente al místico; de ahí viene frecuentemente, en éste, además de la posibilidad de errores y de confusiones múltiples, una extraña incapacidad de expresarse inteligiblemente. Por lo demás, debe entenderse bien, que los conocimientos de que se trata no tienen absolutamente nada que ver con todo lo que no es más que instrucción exterior o «saber» profano, que aquí no tiene ningún valor, así como lo explicaremos también después, y que incluso, teniendo en cuenta lo que es la educación moderna, sería más bien un obstáculo que una ayuda en muchos casos; un hombre puede muy bien no saber leer ni escribir y alcanzar no obstante los grados más altos de la iniciación, y tales casos no son extremadamente raros en oriente, mientras que hay «sabios» e inclusive «genios», según la manera de ver del mundo profano, que no son «iniciables» a ningún grado.

[2] Con esto no entendemos palabras o signos exteriores y convencionales, sino aquello de lo que tales medios no son en realidad más que la representación simbólica.

atrevería uno a afirmar sin ningún género de dudas que alguien es auténticamente místico y que otro no lo es, cuando todas las apariencias pueden ser sensiblemente las mismas? Por el contrario, las contrahechuras de la iniciación siempre pueden ser descubiertas infaliblemente por la ausencia de la condición a la que acabamos de hacer alusión, y que no es otra que el vinculamiento a una organización tradicional regular.

Hay ignorantes que se imaginan que uno «se inicia» a sí mismo, lo que es en cierto modo una contradicción en los términos; olvidan, si es que lo han sabido alguna vez, que la palabra *initium* significa «entrada» o «comienzo», confunden el hecho mismo de la iniciación, entendida en su sentido estrictamente etimológico, con el trabajo que hay que llevar a cabo ulteriormente para que esa iniciación, de virtual que ha sido primeramente, devenga más o menos plenamente efectiva. Comprendida así, la iniciación es lo que todas las tradiciones concuerdan en designar como el «segundo nacimiento»; y, ¿cómo un ser podría actuar por sí mismo antes de haber nacido?[1]. Sabemos bien lo que se podrá objetar a eso: si el ser está verdaderamente «cualificado», lleva ya en él las posibilidades que se tratan de desarrollar; ¿por qué, si ello es así, no iba a poder realizarlas por su propio esfuerzo, sin ninguna intervención exterior? Eso es, en efecto, una cosa que es permisible considerar teóricamente, a condición de concebirla como el caso de un hombre «dos veces nacido» desde el primer momento de su existencia individual; pero, si en eso no hay imposibilidad de principio, por ello no hay menos una imposibilidad de hecho, en el sentido de que eso es contrario al orden establecido para nuestro mundo, al menos en sus condiciones actuales. No estamos en la época primordial en la que todos los hombres poseían normal y espontáneamente un estado que hoy día está vinculado a un alto grado de iniciación[2]; y por lo demás, a decir verdad, la misma palabra iniciación, en una tal época, no podía tener ningún sentido. Estamos en el *Kali-Yuga*, es decir, en un tiempo donde el conocimiento espiritual ha devenido oculto, y donde únicamente algunos pueden alcanzarle todavía, provisto que se coloquen en las condiciones requeridas para obtenerle; ahora bien, una de esas condiciones es precisamente ésta de la que hablamos, como otra condición es un esfuerzo del que los hombres de las primeras edades tampoco tenían necesidad alguna,

[1] Recordamos aquí el elemental adagio escolástico: «para actuar, es menester ser».

[2] Es lo que indica, en la tradición hindú, la palabra *Hamsa*, dada como el nombre de la casta única que existía en el origen, y que designa propiamente un estado que es *ativarna*, es decir, más allá de la distinción de las castas actuales.

puesto que el desarrollo espiritual se cumplía en ellos tan naturalmente como el desarrollo corporal.

Así pues, se trata de una condición cuya necesidad se impone en conformidad con las leyes que rigen nuestro mundo actual; y, para hacerlo comprender mejor, podemos recurrir aquí a una analogía: todos los seres que se desarrollarán en el curso de un ciclo están contenidos en el comienzo, en el estado de gérmenes sutiles, en el «Huevo del Mundo»; desde entonces, ¿por qué no iban a nacer al estado corporal por sí mismos y sin padres? Eso tampoco es una imposibilidad absoluta, y se puede concebir un mundo donde ello fuera así; pero, de hecho, ese mundo no es el nuestro. Reservamos, bien entendido, la cuestión de las anomalías; puede que haya casos excepcionales de «generación espontánea», y, en el orden espiritual, nós mismo hemos aplicado hace un momento esta expresión al caso místico; pero hemos dicho también que éste en un «irregular», mientras que la iniciación es algo esencialmente «regular», que no tiene nada que ver con las anomalías. También sería menester saber exactamente hasta dónde pueden llegar éstas; ellas también, deben entrar en definitiva en alguna ley, ya que todas las cosas solo pueden existir como elementos del orden total y universal. Eso solo, si se quisiera reflexionar en ello, podría bastar para hacer pensar que los estados realizados por el místico no son precisamente los mismos que los del iniciado, y que, si su realización no está sometida a las mismas leyes, es porque se trata efectivamente de algo diferente; pero podemos dejar ahora enteramente de lado el caso del misticismo, sobre el que hemos dicho bastante para lo que nos proponemos establecer, para no considerar ya exclusivamente más que el de la iniciación.

En efecto, nos queda precisar el papel del vinculamiento a una organización tradicional que, bien entendido, no podría dispensar de ninguna manera del trabajo interior que cada uno no puede cumplir más que por sí mismo, pero que es requerido, como condición previa, para que este trabajo mismo pueda producir efectivamente sus frutos. Debe comprenderse bien, desde ahora, que aquellos que han sido constituidos como los depositarios del conocimiento iniciático no pueden comunicarle de una manera más o menos comparable a la manera en que un profesor, en la enseñanza profana, comunica a sus alumnos fórmulas librescas que ellos no tendrán más que almacenar en su memoria; aquí se trata de algo que, en su esencia misma, es propiamente «incomunicable», puesto que son estados que hay que realizar interiormente. Lo que se puede enseñar, son únicamente métodos preparatorios para la

obtención de esos estados; lo que puede ser proporcionado desde fuera a este respecto, es en suma una ayuda, un apoyo que facilita grandemente el trabajo que hay que cumplir, y también un control que descarta los obstáculos y los peligros que pueden presentarse; todo eso está muy lejos de ser desdeñable, y aquel que fuera privado de ello correría mucho riesgo de desembocar en un fracaso, pero eso no justificaría todavía enteramente lo que hemos dicho cuando hemos hablado de una condición necesaria. Así, no es eso lo que tenemos en vista, al menos de una manera inmediata; todo eso no interviene sino secundariamente, y en cierto modo a título de consecuencias, después de la iniciación entendida en su sentido más estricto, tal como lo hemos indicado más atrás, y cuando se trata de desarrollar efectivamente la virtualidad que ella constituye; pero todavía es menester, ante todo, que esta virtualidad preexista. Así pues, es de otro modo como debe ser entendida la transmisión iniciática propiamente dicha, y no podríamos caracterizarla mejor que diciendo que ella es esencialmente la transmisión de una influencia espiritual; tendremos que volver de nuevo sobre esto más ampliamente, pero, por el momento, nos limitaremos a determinar más exactamente el papel que juega esta influencia, entre la aptitud natural previamente inherente al individuo, y el trabajo de realización que cumplirá a continuación.

Hemos hecho observar en otra parte que las fases de la iniciación, del mismo modo que las de la «Gran Obra» hermética, que no es en el fondo más que una de sus expresiones simbólicas, reproducen las del proceso cosmogónico[1]; esta analogía, que se funda directamente sobre la del «microcosmos» con el «macrocosmos», permite, mejor que toda otra consideración, aclarar la cuestión de que se trata al presente. Se puede decir, en efecto, que las aptitudes o posibilidades incluidas en la naturaleza individual no son primeramente, en sí mismas, más que una *materia prima*, es decir, una pura potencialidad, donde no hay nada de desarrollado o diferenciado[2]; es entonces el estado caótico y tenebroso que el simbolismo iniciático hace corresponder precisamente al

[1] Ver *El Esoterismo de Dante*, concretamente pp. 63-64 y 94, (ed. francesa).

[2] No hay que decir que, hablando rigurosamente, no es una *materia prima* más que en un sentido relativo, no en el sentido absoluto; pero esta distinción no importa bajo el punto de vista en el que nos colocamos aquí, y por lo demás es la misma cosa para la *materia prima* de un mundo tal como el nuestro, que, al estar ya determinada de una cierta manera, no es en realidad, en relación a la substancia universal, más que una *materia secunda* (cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. II), de suerte que, incluso bajo esta relación, la analogía con el desarrollo de nuestro mundo a partir del caos inicial es verdaderamente exacta.

mundo profano, y en el que se encuentra el ser que no ha llegado todavía al «segundo nacimiento». Para que ese caos pueda comenzar a tomar forma y a organizarse, es menester que una vibración inicial le sea comunicada por las potencias espirituales, que el Génesis hebraico designa como los *Elohim*; esta vibración, es el *Fiat Lux* que ilumina el caos, y que es el punto de partida necesario de todos los desarrollos ulteriores; y, desde el punto de vista iniciático, esta iluminación está constituida precisamente por la transmisión de la influencia espiritual de la que acabamos de hablar[1]. Desde entonces, y por la virtud de esta influencia, las posibilidades espirituales de ser ya no son la simple potencialidad que eran antes; han devenido una virtualidad presta a desarrollarse en acto en las diversas etapas de la realización iniciática.

Podemos resumir todo lo que precede diciendo que la iniciación implica tres condiciones que se presentan en modo sucesivo, y que se podrían hacer corresponder respectivamente a los tres términos de «potencialidad», de «virtualidad» y de «actualidad»: 1º, la «cualificación», constituida por algunas posibilidades inherentes a la naturaleza propia del individuo, y que son la *materia prima* sobre la cual deberá efectuarse el trabajo iniciático; 2º, la transmisión, mediante el vinculamiento a una organización tradicional, de una influencia espiritual que da al ser la «iluminación» que le permitirá ordenar y desarrollar esas posibilidades que lleva en él; 3º, el trabajo interior por el que, con el concurso de «ayudas» o de «soportes» exteriores, si hay lugar a ello, y sobre todo en las primeras etapas, este desarrollo será realizado gradualmente, haciendo pasar al ser, de escalón en escalón, a través de los diferentes grados de la jerarquía iniciática, para conducirle a la meta final de la «Liberación» o de la «Identidad Suprema».

---

[1] De ahí vienen expresiones como las de «dar la luz» y «recibir la luz», empleadas para designar, en relación al iniciador y al iniciado respectivamente, la iniciación en el sentido restringido, es decir, la transmisión misma de que se trata aquí. Se observará también, en lo que concierne a los *Elohim*, que el número septenario que les es atribuido está en relación con la constitución de las organizaciones iniciáticas, que debe ser efectivamente una imagen del orden cósmico mismo.

CAPÍTULO V

DE LA REGULARIDAD INICIÁTICA

El vinculamiento a una organización tradicional regular, hemos dicho, es no solamente una condición necesaria de la iniciación, sino que es incluso lo que constituye la iniciación en el sentido más estricto, tal como la define la etimología de la palabra que la designa, y es lo que se representa por todas partes como un «segundo nacimiento», o como una «regeneración». «Segundo nacimiento», porque abre al ser un mundo diferente de aquel donde se ejerce la actividad de su modalidad corporal, mundo que será para él el campo de desarrollo de posibilidades de un orden superior; «regeneración», porque restablece así a este ser a prerrogativas que eran naturales y normales en las primeras edades de la humanidad, cuando ésta todavía no se había alejado de la espiritualidad original para hundirse cada vez más en la materialidad, como debía hacerlo en el curso de las épocas ulteriores, y porque debe conducirle, como primera etapa esencial de su realización, a la restauración en él del «estado primordial», que es la plenitud y la perfección de la individualidad humana, y que reside en el punto central, único e invariable, desde donde el ser podrá elevarse después hacia los estados superiores.

Nos es menester insistir todavía a este respecto sobre un punto capital: el vinculamiento de que se trata debe ser real y efectivo, y que un supuesto vinculamiento «ideal», tal como algunos se han complacido a veces en considerarle en nuestra época, es enteramente vano y de efecto nulo[1]. Eso es fácil de comprender, puesto que se trata propiamente de la transmisión de una influencia espiritual, que debe efectuarse según leyes definidas; y esas leyes, aunque son evidentemente diferentes de aquellas que rigen las fuerzas del mundo corporal, no son por eso menos rigurosas, y presentan incluso con estas últimas, a pesar de las diferencias profundas que las separan, una cierta analogía,

[1] Para algunos ejemplos de este supuesto vinculamiento «ideal», por el cual algunos llegan hasta pretender hacer revivir formas tradicionales enteramente desaparecidas, ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXVI; por lo demás, volveremos sobre ello un poco más adelante.

en virtud de la continuidad y de la correspondencia que existen entre todos los estados o los grados de la Existencia universal. Esta analogía es la que nos ha permitido, por ejemplo, hablar de «vibración» a propósito del *Fiat Lux* por el que es iluminado y ordenado el caos de las potencialidades espirituales, aunque no se trate en modo alguno de una vibración de orden sensible como las que estudian los físicos, como tampoco la «luz» de la que se habla puede ser identificada a la que es aprehendida por la facultad visual del organismo corporal[1]; pero estas maneras de hablar, aunque son necesariamente simbólicas, puesto que están fundadas sobre una analogía o sobre una correspondencia, por eso no son menos legítimas ni están menos justificadas, ya que esta analogía y esta correspondencia existen muy realmente en la naturaleza misma de las cosas y van incluso, en un cierto sentido, mucho más lejos de lo que se podría suponer[2]. Tendremos que volver de nuevo más ampliamente sobre estas consideraciones cuando hablemos de los ritos iniciáticos y de su eficacia; por el momento, basta con retener que en eso hay leyes que es menester tener en cuenta forzosamente, a falta de lo cual el resultado apuntado no podría ser alcanzado, de la misma manera que un efecto físico no puede ser obtenido si uno no se coloca en las condiciones requeridas en virtud de las leyes a las que está sometida su producción; y, desde que se trata de operar efectivamente una transmisión, eso implica manifiestamente un contacto real, cualquiera que sean por lo demás las modalidades por las que pueda ser establecido, modalidades que estarán determinadas naturalmente por esas leyes de acción de las influencias espirituales a las cuales acabamos de hacer alusión.

[1] Por lo demás, expresiones como las de «Luz inteligible» y «Luz espiritual», u otras expresiones equivalentes a esas, son bien conocidas en todas las doctrinas tradicionales, tanto occidentales como orientales; y, a este propósito, recordaremos solamente, de una manera más particular, la asimilación en la tradición islámica, del Espíritu (*Er-Rûh*), en su esencia misma, a la luz (*En-Nûr*).

[2] Es la incomprehensión de una tal analogía, tomada equivocadamente por una identidad, la que, junto a la constatación de una cierta similitud en los modos de acción y los efectos exteriores, ha llevado a algunos a hacerse una concepción errónea y más o menos groseramente materializada, no solo de las influencias psíquicas o sutiles, sino de las influencias espirituales mismas, asimilándolas pura y simplemente a fuerzas «físicas», en el sentido más restringido de esta palabra, tales como la electricidad o el magnetismo; y de esta misma incomprehensión ha podido venir también, al menos en parte, la idea demasiado extendida de buscar establecer aproximaciones entre los conocimientos tradicionales y los puntos de vista de la ciencia moderna y profana, idea absolutamente vana e ilusoria, puesto que son cosas que no pertenecen al mismo dominio, y puesto que, por lo demás, el punto de vista profano en sí mismo es propiamente ilegítimo. — Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XVII.

De esta necesidad de un vinculamiento efectivo resultan inmediatamente varias consecuencias extremadamente importantes, ya sea en lo que concierne al individuo que aspira a la iniciación, ya sea en lo que concierne a las organizaciones iniciáticas mismas; y son esas consecuencias las que nos proponemos examinar al presente. Sabemos que hay gentes, y muchos incluso, a quienes estas consideraciones les parecerán muy poco agradables, ya sea porque perturbarán la idea demasiado cómoda y «simplista» que se hayan formado de la iniciación, ya sea porque destruirán algunas pretensiones injustificadas y algunas aserciones más o menos interesadas, pero desprovistas de toda autoridad; pero éstas son cosas en las que no podríamos detenernos por poco que sea, puesto que no tenemos y no podemos tener, aquí como siempre, ninguna otra preocupación que la de la verdad.

Primeramente, en lo que concierne al individuo, es evidente que, según lo que acaba de ser dicho, su intención de ser iniciado, incluso admitiendo que sea verdaderamente para él la intención de vincularse a una tradición de la cual puede tener algún conocimiento «exterior», no podría bastar de ninguna manera por sí misma para asegurarle la iniciación real[1]. En efecto, en esto no se trata de «erudición», que, como todo lo que depende del saber profano, aquí no tiene ningún valor; y no se trata tampoco de sueño o de imaginación, como tampoco de aspiraciones sentimentales cualesquiera. Si, para poder llamarse iniciado, bastase con leer libros, aunque sean las Escrituras sagradas de una tradición ortodoxa, acompañadas incluso, si se quiere, de sus comentarios más profundamente esotéricos, o con pensar más o menos vagamente en alguna organización pasada o presente a la que uno atribuye complacidamente, y tanto más fácilmente cuanto peor conocida sea, su propio «ideal» (esta palabra que se emplea en nuestros días para cualquier propósito, y que, significando todo lo que se quiera, no significa verdaderamente nada en el fondo), sería verdaderamente muy fácil; y la cuestión previa de la «cualificación» se encontraría por eso mismo enteramente suprimida, ya que cada uno, al ser llevado naturalmente a estimarse «bien y debidamente cualificado», y al ser así a la vez juez y parte en su propia causa, descubriría ciertamente sin esfuerzo excelentes razones (excelentes al menos a sus propios ojos y según las ideas particulares que se haya forjado) para considerarse como iniciado sin más formalidades,

[1] Con eso entendemos no solo la iniciación plenamente efectiva, sino inclusive la simple iniciación virtual, según la distinción que hay lugar a hacer a este respecto y sobre la cual tendremos que volver más delante de una manera más precisa.

y ya no vemos siquiera por qué habría de detenerse en tan buena vía, y habría de vacilar en atribuirse de un solo golpe los grados más transcendentes. Aquellos que se imaginan que uno «se inicia» a sí mismo, como lo decíamos precedentemente, ¿han reflexionado alguna vez en esas consecuencias más bien enojosas que implica su afirmación? En esas condiciones, no más selección ni control, no más «medios de reconocimiento», en el sentido en que ya hemos empleado esta expresión, no más jerarquía posible, y, bien entendido, no más transmisión de nada; en una palabra, no más nada de lo que caracteriza esencialmente la iniciación y de lo que la constituye de hecho; y sin embargo eso es lo que algunos, con una sorprendente inconsciencia, osan presentar como una concepción «modernizada» de la iniciación (bien modernizada en efecto, y ciertamente bien digna de los «ideales» laicos, democráticos e igualitarios), sin sospechar siquiera que, en lugar de haber al menos iniciados virtuales, lo que después de todo es todavía algo, así ya no habría más que simple profanos que se darían indebidamente por iniciados.

Pero dejemos ahí estas divagaciones que pueden parecer desdeñables; si hemos creído deber hablar un poco sobre ello, es porque la incomprehensión y el desorden intelectual que caracterizan desafortunadamente a nuestra época les permiten propagarse con una deplorable facilidad. Lo que es menester comprender bien, es que, desde que se habla de iniciación, se trata exclusivamente de cosas serias y de realidades «positivas», diríamos de buena gana si los «cientificistas» profanos no hubieran abusado tanto de esta palabra; que se acepten estas cosas tales como son, o que ya no se hable en absoluto de iniciación; no vemos ningún término medio posible entre estas dos actitudes, y valdría más renunciar francamente a toda iniciación que dar su nombre a lo que no sería más que una vana parodia, sin hablar siquiera de las apariencias exteriores que buscan salvaguardar también a algunas otras contrahechuras de las que tendremos que hablar luego.

Para volver de nuevo a lo que ha sido el punto de partida de esta digresión, diremos que es menester que el individuo tenga no sólo la intención de ser iniciado, sino que sea «aceptado» por una organización tradicional regular, que tenga cualidad para conferirle la iniciación[1], es decir, para transmitirle la influencia espiritual sin cuyo concurso, a

[1] Con eso no queremos decir solo que se debe tratar de una organización propiamente iniciática, a exclusión de cualquier otra suerte de organización tradicional, lo que es en suma muy evidente, sino

pesar de todos sus esfuerzos, le sería imposible llegar nunca a liberarse de las limitaciones y de las trabas del mundo profano. Puede suceder que, en razón de su falta de «cualificación», su intención, por sincera que pueda ser, no encuentre ninguna respuesta, ya que la cuestión no es esa, y en todo esto no se trata en modo alguno de «moral», sino únicamente de reglas «técnicas» que se refieren a leyes «positivas» (repetimos esta palabra a falta de encontrar otra más adecuada al efecto), y que se imponen con una necesidad tan ineluctable como se imponen, en otro orden, las condiciones físicas y mentales indispensables para el ejercicio de algunas profesiones. En parecido caso, jamás podrá considerarse como iniciado, sean cuales sean los conocimientos teóricos que llegue a adquirir en otras partes; y, por lo demás, hay que suponer que, incluso bajo este aspecto, no irá nunca muy lejos (hablamos naturalmente de una comprehensión verdadera, aunque todavía exterior, y no de la simple erudición, es decir, de una acumulación de nociones que hace llamada únicamente a la memoria, así como eso tiene lugar en la enseñanza profana), ya que el conocimiento teórico mismo, para rebasar un cierto grado, supone ya normalmente la «cualificación» requerida para obtener la iniciación que le permitirá transformarse, por la «realización» interior, en conocimiento efectivo, y así a nadie podría serle impedido desarrollar las posibilidades que lleva verdaderamente en sí mismo; en definitiva, no son descartados más que aquellos que se ilusionan por su propia cuenta, creyendo poder obtener algo que, en realidad, se encuentra que es incompatible con su naturaleza individual.

Pasando ahora al otro lado de la cuestión, es decir, al que se refiere a las organizaciones iniciática mismas, diremos esto: es muy evidente que no se puede transmitir más que aquello que se posee; por consiguiente, es menester necesariamente que una organización sea efectivamente depositaria de una influencia espiritual para poder comunicarla a los individuos que se vinculan a ella; y esto excluye inmediatamente todas las formaciones pseudoiniciáticas, tan numerosas en nuestra época, y desprovistas de todo carácter auténticamente tradicional. En efecto, en estas condiciones una organización iniciática no podría ser el producto de una fantasía

---

también que esta organización no debe depender de una forma tradicional a la que, en su parte exterior, el individuo en cuestión sea extraño; hay casos incluso en los que lo que se podría llamar la «jurisdicción» de una organización iniciática es todavía más limitada, como el de una iniciación basada sobre un oficio, y que no puede ser conferida más que a individuos pertenecientes a dicho oficio o que tengan con él al menos algunos lazos bien definidos.

individual; no puede estar fundada, a la manera de una asociación profana, sobre la iniciativa de algunas personas que deciden reunirse adoptando unas formas cualesquiera; e, incluso si esas formas no son inventadas completamente, sino tomadas de ritos realmente tradicionales de los que sus fundadores hayan tenido algún conocimiento por «erudición», por eso no serán más válidas, ya que, a falta de filiación regular, la transmisión de la influencia espiritual es imposible e inexistente, de suerte que, en semejante caso, no se trataría más que de una vulgar contrahechura de la iniciación. Con mayor razón es así cuando no se trata más que de reconstituciones puramente hipotéticas, por no decir imaginarias, de formas tradicionales desaparecidas desde un tiempo más o menos remoto, como las del antiguo Egipto o las de Caldea por ejemplo; e, incluso si hubiera en el empleo de tales formas una voluntad seria de vincularse a la tradición a la que han pertenecido, por eso no serían más eficaces, ya que nadie puede vincularse en realidad más que a algo que tiene una existencia actual, y todavía es menester para eso, como lo decíamos en lo que concierne a los individuos, ser «aceptado» por los representantes autorizados de la tradición a la cual uno se refiera, de tal suerte que una organización aparentemente nueva no podrá ser legítima más que si es como un prolongamiento de una organización preexistente, de manera que mantenga sin ninguna interrupción la continuidad de la «cadena» iniciática.

En todo esto, no hacemos en suma más que expresar en otros términos y más explícitamente lo que ya hemos dicho más atrás sobre la necesidad de un vinculamiento efectivo y directo y la vanidad de un vinculamiento «ideal»; y, a este respecto, es menester no dejarse engañar por las denominaciones que se atribuyen algunas organizaciones, denominaciones a las que no tienen ningún derecho, pero con las que intentan darse una apariencia de autenticidad. Así, para retomar un ejemplo que ya hemos citado en otras ocasiones, existe una multitud de agrupaciones, de origen muy reciente, que se titulan «rosacrucianos», sin haber tenido jamás el menor contacto con los Rosa-Cruz, bien entendido, aunque no fuera más que por alguna vía indirecta y desviada, y sin saber siquiera lo que éstos han sido en realidad, puesto que se los representan casi invariablemente como habiendo constituido una «sociedad», lo que es un error grosero y también específicamente moderno. Lo más frecuentemente, es menester no ver ahí más que la necesidad de adornarse con un título efectista o la voluntad de imponerse a los ingenuos; pero, incluso si se considera el caso más favorable, es decir, si se admite que la constitución de algunas de esas agrupaciones

procede de un deseo sincero de vincularse «idealmente» a los Rosa-Cruz, eso no será todavía, bajo el punto de vista iniciático, más que una pura nada. Por lo demás, lo que decimos sobre este ejemplo particular se aplica igualmente a todas las organizaciones inventadas por los ocultistas y demás «neoespiritualistas» de todo género y de toda denominación, organizaciones que, sean cuales sean sus pretensiones, no pueden, en toda verdad, ser calificadas más que de «pseudoiniciáticas», ya que no tienen absolutamente nada real que transmitir, y ya que lo que presentan no es más que una contrahechura, e incluso muy frecuentemente una parodia o una caricatura de la iniciación[1].

Agregamos todavía, como otra consecuencia de lo que precede, que, aunque se trate de una organización auténticamente iniciática, sus miembros no tienen el poder de cambiar sus formas a su gusto o de alterarlas en lo que tienen de esencial; eso no excluye algunas posibilidades de adaptación a las circunstancias, que, por lo demás, se imponen a los individuos más bien que derivarse de su voluntad, pero que, en todo caso, están limitadas por la condición de no atentar contra los medios por los que son aseguradas la conservación y la transmisión de la influencia espiritual de la que es depositaria la organización considerada; si esta condición no fuera observada, resultaría de ello una verdadera ruptura con la tradición, lo que haría perder a esta organización su «regularidad». Además una organización iniciática no puede incorporar válidamente a sus ritos elementos tomados a formas tradicionales diferentes de aquella según la cual

[1] Investigaciones que hemos debido hacer sobre este tema, en un tiempo ya lejano, nos han conducido a una conclusión formal e indudable que debemos expresar aquí claramente, sin preocuparnos de los furores que la misma puede arriesgarse a suscitar por diversos lados: si se pone aparte el caso de la supervivencia posible de algunas raras agrupaciones de hermetismo cristiano de la edad media, por lo demás extremadamente restringidas, es un hecho que, de todas las organizaciones con pretensiones iniciáticas que están actualmente extendidas en el mundo occidental, no hay más que dos que, por decaídas que estén una y otra a consecuencia de la ignorancia y de la incomprehensión de la inmensa mayoría de sus miembros, pueden reivindicar un origen tradicional auténtico y una transmisión iniciática real; estas dos organizaciones, que, a decir verdad, no fueron primitivamente más que una sola, aunque con ramas múltiples, son el Compañerazgo y la Masonería. Todo lo demás no es más que fantasía o charlatanismo, cuando no sirve incluso para disimular algo peor; ¡y en este orden de ideas, no hay invención, por absurda o por extravagante que sea, que no tenga en nuestra época alguna posibilidad de triunfar y de ser tomada en serio, desde los delirios ocultistas sobre las «iniciaciones en astral» hasta el sistema americano, de intenciones sobre todo «comerciales», de las pretendidas «iniciaciones por correspondencia»!

está constituida regularmente[1]; tales elementos, cuya adopción tendría un carácter completamente artificial, no representarían más que simples fantasías redundantes, sin ninguna eficacia desde el punto de vista iniciático, y que, por consiguiente, no agregarían absolutamente nada real, sino que, más bien, su presencia no podría ser incluso, en razón de su heterogeneidad, más que una causa de perturbación y de desarmonía; por lo demás, el peligro de tales mezclas está lejos de estar limitado únicamente al dominio iniciático, y se trata de un punto bastante importante como para merecer ser tratado aparte. Las leyes que presiden el manejo de las influencias espirituales son algo demasiado complejo y demasiado delicado como para que aquellos que no tienen de ello un conocimiento suficiente puedan permitirse impunemente aportar modificaciones más o menos arbitrarias a formas rituales en las que todo tiene su razón de ser, y cuyo alcance exacto corre mucho riesgo de escapárseles.

Lo que resulta claramente de todo eso, es la nulidad de las iniciativas individuales en cuanto a la constitución de las organizaciones iniciáticas, ya sea en lo que concierne a su origen mismo, ya sea bajo la relación de las formas que revisten; y se puede destacar a este propósito que, de hecho, no existen formas rituales tradicionales a las que se les pueda asignar como autores individuos determinados. Es fácil comprender que ello sea así, si se reflexiona que la meta esencial y final de la iniciación rebasa el dominio de la individualidad y de sus posibilidades particulares, lo que sería imposible si para ello se estuviera reducido a medios de orden puramente humanos; así pues, de esta simple precisión, y sin ir siquiera al fondo de las cosas, se puede concluir inmediatamente que es menester la presencia de un elemento «no humano», y tal es en efecto el carácter de la influencia espiritual cuya transmisión constituye la iniciación propiamente dicha.

[1] Es así como, bastante recientemente, algunos han querido intentar introducir en la Masonería, que es una forma iniciática propiamente occidental, elementos tomados a doctrinas orientales, de los que, por lo demás, no tenían más que un conocimiento completamente exterior; se encontrará un ejemplo de ello citado en *El Esoterismo de Dante*, p. 20, ed. francesa.

CAPÍTULO VI

SÍNTESIS Y SINCRETISMO

Decíamos hace un momento que no sólo es inútil, sino a veces incluso peligroso, querer mezclar elementos rituales pertenecientes a formas tradicionales diferentes, y que, por lo demás, esto no es verdad únicamente para el dominio iniciático al cual lo aplicamos aquí en primer lugar; en efecto, la cosa es así en realidad para todo el conjunto del dominio tradicional, y no creemos que carezca de interés considerar aquí esta cuestión en su generalidad, aunque eso pueda parecer alejarnos un poco de las consideraciones que se refieren más directamente a la iniciación. Como la mezcla de la que se trata no representa más que un caso particular de lo que se puede llamar propiamente «sincretismo», deberemos comenzar, a este propósito, por precisar bien lo que es menester entender por eso, tanto más cuanto que aquellos de nuestros contemporáneos que pretenden estudiar las doctrinas tradicionales sin penetrar en modo alguno su esencia, y sobre todo aquellos que las consideran desde un punto de vista «histórico» y de pura erudición, tienen frecuentemente una fastidiosa tendencia a confundir «síntesis» y «sincretismo». Esta precisión se aplica, de una manera completamente general, tanto al estudio «profano» de las doctrinas del orden exotérico, como a las del orden esotérico; por lo demás, la distinción entre las unas y las otras raramente se hace ahí como debería serlo, y es así como la supuesta «ciencia de las religiones» trata una multitud de cosas que no tienen nada de «religiosas», como por ejemplo, así como ya lo indicábamos más atrás, los misterios iniciáticos de la antigüedad. Esta «ciencia» afirma claramente su carácter «profano», en el peor sentido de la palabra, al proponer como principio que aquel que está fuera de toda religión, y que, por consiguiente, no puede tener de la religión (y diríamos más bien de la tradición, sin especificar ninguna modalidad particular de la misma) más que un conocimiento completamente exterior, es el único cualificado para ocuparse de ella «científicamente». La verdad es que, bajo un pretexto de conocimiento desinteresado, se disimula una intención claramente antitradicional: se trata de una «crítica» destinada ante todo, en el espíritu de sus promotores, y menos conscientemente quizás en aquellos que les siguen, a destruir toda tradición, puesto que, expresamente, no quieren ver en ella más que un

conjunto de hechos psicológicos, sociales u otros, pero en todo caso puramente humanos. Por lo demás, no insistiremos más sobre esto, ya que, además de que ya hemos tenido bastante frecuentemente la ocasión de hablar de ello en otras partes, al presente no nos proponemos más que señalar una confusión que, aunque muy característica de esa mentalidad especial, evidentemente puede existir también independientemente de esta intención antitradicional.

El «sincretismo», entendido en su verdadero sentido, no es nada más que una simple yuxtaposición de elementos de proveniencias diversas, juntados «desde fuera», por así decir, sin que ningún principio de orden más profundo venga a unificarles. Es evidente que un tal «ensamblaje» no puede constituir realmente una doctrina, como tampoco un montón de piedras constituye un edificio; y, si da a veces la ilusión de ello a quienes no le consideran más que superficialmente, esta ilusión no podría resistir un examen que fuera un poco serio. No hay necesidad de ir muy lejos para encontrar auténticos ejemplos de este sincretismo: las modernas contrahechuras de la tradición, como el ocultismo y el teosofismo, no son otra cosa en el fondo[1]: nociones fragmentarias tomadas a diferentes formas tradicionales, y generalmente mal comprendidas y más o menos deformadas, se encuentran mezcladas ahí a concepciones pertenecientes a la filosofía y a la ciencia profana. Hay también teorías filosóficas formadas casi enteramente de fragmentos de otras teorías, y aquí el sincretismo toma habitualmente el nombre de «eclecticismo»; pero este caso es en suma menos grave que el precedente, porque no se trata más que de filosofía, es decir, de un pensamiento profano que, al menos, no busca hacerse pasar por otra cosa que lo que es.

El sincretismo, en todos los casos, es siempre un procedimiento esencialmente profano, por su «exterioridad» misma; y no solo no es una síntesis, sino que, en un cierto sentido, es incluso todo lo contrario. En efecto, la síntesis, por definición, parte de los principios, es decir, de lo que hay más interior; se podría decir que va del centro a la circunferencia, mientras que el sincretismo se queda en la circunferencia misma, en la pura multiplicidad, en cierto modo «atómica», y de detalle indefinido de elementos tomados uno a uno, considerados en sí mismos y por sí mismos, y separados de su principio, es decir, de su verdadera razón de ser. Así pues, el sincretismo tiene un carácter completamente analítico, lo quiera o no; es cierto que nadie habla tan

[1] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXVI.

frecuentemente ni tan gustosamente de síntesis como algunos «sincretistas», pero eso no prueba más que una cosa: que sienten que, si reconocieran la naturaleza real de sus teorías compuestas, confesarían por eso mismo que no son los depositarios de ninguna tradición, y que el trabajo al que se han librado no difiere en nada del que podría hacer el primer «buscador» recién llegado que juntara mal que bien las nociones variadas que hubiera sacado de los libros.

Si esos tienen un interés evidente en hacer pasar un sincretismo por una síntesis, el error de aquellos de quienes hablábamos al comienzo se produce generalmente en sentido inverso: cuando se encuentran en presencia de una verdadera síntesis, rara vez dejan de calificarla de sincretismo. La explicación de una tal actitud es muy simple en el fondo: al quedarse en el punto de vista más estrechamente profano y más exterior que se puede concebir, no tienen ninguna consciencia de lo que es de un orden diferente, y, como no quieren o no pueden admitir que algunas cosas se les escapan, buscan naturalmente reducirlo todo a los procedimientos que están al alcance de su propia comprehensión. Imaginándose que toda doctrina es únicamente la obra de uno o de varios individuos humanos, sin ninguna intervención de elementos superiores (ya que es menester no olvidar que ese es el postulado fundamental de toda su «ciencia»), atribuyen a esos individuos lo que ellos serían capaces de hacer en parecido caso; y, por lo demás, no hay que decir que no se preocupan de ninguna manera de saber si la doctrina que estudian a su modo es o no es la expresión de la verdad, ya que una tal cuestión, no siendo «histórica», ni siquiera se plantea para ellos. Es incluso dudoso que les haya venido alguna vez la idea de que pueda haber una verdad de un orden diferente que la simple «verdad de hecho», la única que puede ser objeto de erudición; en cuanto al interés que un tal estudio puede presentar para ellos en esas condiciones, debemos confesar que nos es completamente imposible hacernos cuenta de ello, hasta tal punto eso depende de una mentalidad que nos es extraña.

Sea como sea, lo que es particularmente importante destacar, es que la falsa concepción que quiere ver sincretismo en las doctrinas tradicionales tiene como consecuencia directa e inevitable lo que se puede llamar la teoría de las «apropiaciones»: cuando se constata la existencia de elementos similares en dos formas tradicionales diferentes, se apresuran a suponer que una de ellas debe haberlos tomado de la otra. Bien entendido, en eso no se trata del origen común de las tradiciones, ni de su filiación

auténtica, con la transmisión regular y las adaptaciones sucesivas que ella implica; todo eso, al escapar enteramente a los medios de investigación de que dispone el historiador profano, no existe literalmente para él. Se quiere hablar únicamente de apropiaciones en el sentido más grosero de la palabra, de una suerte de copia o de plagiado de una tradición por otra con la que se ha encontrado en contacto a consecuencia de circunstancias completamente contingentes, de una incorporación accidental de elementos desvinculados, que no responden a ninguna razón profunda[1]; y es eso, efectivamente, lo que implica la definición misma del sincretismo. Por lo demás, nadie se pregunta si es normal que una misma verdad reciba expresiones más o menos semejantes o al menos comparables entre ellas, independientemente de toda apropiación, y no pueden preguntárselo, puesto que, como lo decíamos hace un momento, se ha resuelto ignorar la existencia de esta verdad como tal. Por otra parte, esta última explicación sería insuficiente sin la noción de la unidad tradicional primordial, pero al menos representaría un cierto aspecto de la realidad; agregaremos que no debe ser confundida de ninguna manera con otra teoría, no menos profana que la de las «apropiaciones», aunque de otro género, y que hace llamada a lo que se ha convenido llamar la «unidad del espíritu humano», entendiéndole en un sentido exclusivamente psicológico, donde, de hecho, no existe una tal unidad, e implicando, ahí también, que toda doctrina no es más que un simple producto de ese «espíritu humano», de suerte que este «psicologismo» no considera en mayor medida la cuestión de la verdad doctrinal de lo que lo hace el «historicismo» de los partidarios de la explicación sincrética[2].

Señalaremos también que la misma idea del sincretismo y de las «apropiaciones», aplicada más especialmente a las Escrituras tradicionales, da nacimiento a la búsqueda de «fuentes» hipotéticas, así como a la suposición de las «interpolaciones», que es, como se sabe, uno de los mayores recursos de la «crítica» en su obra destructiva, cuya única meta real es la negación de toda inspiración «suprahumana». Esto se vincula

---

[1] Como ejemplo de aplicación de esta manera de ver las cosas que dependen del dominio esotérico e iniciático, podemos citar la teoría que quiere ver en el *taçawwuf* islámico una apropiación hecha a la India, bajo pretexto de que métodos similares se encuentran en una y otra parte; evidentemente, los orientalistas que sostienen esta teoría jamás han tenido la idea de preguntarse si esos métodos no eran impuestos, igualmente en los dos casos, por la naturaleza misma de las cosas, lo que, no obstante, parece que debería ser bastante fácil de comprender, al menos para quien no tiene ninguna idea preconcebida.

[2] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XIII.

estrechamente a la intención antitradicional que indicábamos al comienzo; y lo que es menester retener sobre todo aquí, es la incompatibilidad de toda explicación «humanista» con el espíritu tradicional, incompatibilidad que en el fondo es por lo demás evidente, puesto que no tener en cuenta el elemento «no humano», es desconocer propiamente lo que es la esencia misma de la tradición, aquello sin lo cual ya no hay nada que merezca llevar este nombre. Por otra parte, basta recordar, para refutar la concepción sincretista, que toda doctrina tradicional tiene necesariamente como centro y como punto de partida el conocimiento de los principios metafísicos, y que todo lo que conlleva además, a título más o menos secundario, no es en definitiva más que la aplicación de esos principios a diferentes dominios; eso equivale a decir que es esencialmente sintética, y, según lo que hemos explicado más atrás, la síntesis, por su naturaleza misma, excluye todo sincretismo.

Se puede ir más lejos: si es imposible que haya sincretismo en las doctrinas tradicionales mismas, es igualmente imposible que lo haya entre aquellos que las han comprendido verdaderamente, y que, por eso mismo, han comprendido forzosamente también la vanidad de un tal procedimiento, así como la de todos aquellos que son lo propio del pensamiento profano, y no tienen, por lo demás, ninguna necesidad de recurrir a ellos. Todo lo que está realmente inspirado por el conocimiento tradicional procede siempre «del interior» y no «del exterior»; quienquiera que tiene consciencia de la unidad esencial de todas las tradiciones puede, para exponer e interpretar la doctrina, hacer llamada, según los casos, a medios de expresión provenientes de formas tradicionales diversas, si estima que haya en eso alguna ventaja; pero en eso no habrá nunca nada que pueda ser asimilado de cerca o de lejos a un sincretismo cualquiera o al «método comparativo» de los eruditos. Por un lado, la unidad central y principial aclara y domina todo; por el otro, estando ausente esta unidad, o para decirlo mejor, oculta a las miradas del «buscador» profano, éste no puede más que buscar a tientas en las «tinieblas exteriores», agitándose vanamente en medio de un caos que únicamente podría ordenar el *Fiat Lux* iniciático que, a falta de «cualificación», jamás será proferido para él.

CAPÍTULO VII

CONTRA LA MEZCLA DE LAS FORMAS TRADICIONALES

Como ya lo hemos dicho en otra parte[1], según la tradición hindú, hay dos maneras opuestas, una inferior y la otra superior, de estar fuera de las castas: se puede ser «sin casta» (*avarna*), en el sentido «privativo», es decir, por debajo de ellas; y se puede ser «más allá de las castas» (*ativarna*) o por encima de ellas, aunque este segundo caso sea incomparablemente más raro que el primero, sobre todo en las condiciones de la época actual[2]. De una manera análoga, se puede estar también más acá o más allá de las formas tradicionales: el hombre «sin religión», por ejemplo, tal como se encuentra corrientemente en el mundo occidental moderno, está incontestablemente en el primer caso; el segundo, por el contrario, se aplica exclusivamente a aquellos que han tomado efectivamente consciencia de la unidad y de la identidad fundamentales de todas las tradiciones; y, aquí también, este segundo caso no puede ser actualmente sino muy excepcional. Por lo demás, hay que comprender bien que, al hablar de consciencia efectiva, queremos decir que las nociones simplemente teóricas sobre esta unidad y esta identidad, aunque están ya ciertamente muy lejos de ser desdeñables, son completamente insuficientes para que alguien pueda estimar haber rebasado la etapa donde es necesario adherirse a una forma determinada y atenerse estrictamente a ella. Esto, bien entendido, no significa de ningún modo que aquel que está en este caso no deba esforzarse al mismo tiempo en comprender las otras formas tan completa y tan profundamente como sea posible, sino solo que, prácticamente, no debe hacer uso de los medios rituales u otros pertenecientes en propiedad a varias formas diferentes, lo que, como lo decíamos más atrás, no solo sería inútil y vano, sino incluso perjudicial y peligroso bajo diversos aspectos[3].

---

[1] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. IX.

[2] Según lo que hemos indicado en una nota precedente, éste era al contrario el caso normal para los hombres de la época primordial.

[3] Esto debe permitir comprender mejor lo que decíamos más atrás de la «jurisdicción» de las organizaciones iniciáticas que dependen de una forma tradicional determinada: puesto que la iniciación en el sentido estricto, obtenida por el vinculamiento a una tal organización, es propiamente un «comienzo»,

Las formas tradicionales pueden ser comparadas a vías que van todas a una misma meta[1], pero que, en tanto que vías, por eso no son menos distintas; es evidente que no pueden seguirse varias a la vez, y que, cuando uno se ha comprometido en una de ellas, conviene seguirla hasta el final sin apartarse de ella, ya que querer pasar de una a otra sería el mejor medio de no avanzar en realidad, si no incluso de correr el riesgo de extraviarse completamente. No es sino aquel que ha llegado al término el que, por eso mismo, domina todas las vías, y eso porque ya no tiene que seguirlas; así pues, si hay lugar a ello, podrá practicar indistintamente todas las formas, pero precisamente porque las ha rebasado y porque, para él, están unificadas en adelante en su principio común. Por lo demás, generalmente continuará quedándose entonces exteriormente en una forma definida, aunque no fuera más que a título de «ejemplo» para los que le rodean y que no han llegado al mismo punto que él; pero, si algunas circunstancias particulares vienen a exigirlo, podrá así mismo participar en otras formas, puesto que, desde ese punto donde él está, ya no hay entre ellas ninguna diferencia. Por lo demás, desde que esas formas están así unificadas para él, en modo alguno podría haber en eso mezcla o confusión cualquiera, lo que supone necesariamente la existencia de la diversidad como tal; y, todavía una vez más, se trata sólo de aquel que está efectivamente más allá de esta diversidad: para él, las formas ya no tienen el carácter de vías o de medios, de los cuales ya no tiene necesidad, y ya no subsisten sino en tanto que expresiones de la Verdad una, expresiones de las que es completamente legítimo servirse según las circunstancias como lo es hablar en diferentes lenguas para hacerse comprender por aquellos a quienes uno se dirige[2].

En suma, entre este caso y el de una mezcla ilegítima de las formas tradicionales, hay toda la diferencia que hemos indicado como siendo, de una manera general, la de la síntesis y del sincretismo y es por eso por lo que era necesario, a este respecto, precisar bien ésta primeramente. En efecto, aquel que considera todas las formas en la unidad

---

es evidente que aquel que la recibe está todavía muy lejos de poder estar efectivamente más allá de las formas tradicionales.

[1] Para ser completamente exacto, convendrá agregar aquí: a condición de que sean completas, es decir, de que conlleven no solo la parte exotérica, sino también la parte esotérica e iniciática; por lo demás, la cosa es siempre así en principio, pero, de hecho, puede ocurrir que, por una suerte de degeneración, esta segunda parte esté olvidada y en cierto modo perdida.

[2] Es precisamente eso lo que significa en realidad, desde el punto de vista iniciático, lo que se llama el «don de lenguas», sobre el que volveremos de nuevo más adelante.

misma de su principio, como acabamos de decirlo, tiene de ellas por eso mismo una visión esencialmente sintética, en el sentido más riguroso de la palabra; no puede colocarse sino en el interior de todas igualmente, e incluso, deberíamos decir, en el punto que es para todas el más interior, puesto que es verdaderamente su centro común. Para retomar la comparación que hemos empleado hace un momento, todas las vías, partiendo de puntos diferentes, van acercándose cada vez más, pero permaneciendo siempre distintas, hasta que desembocan en ese centro único[1]; pero, vistas desde el centro mismo, ya no son en realidad sino otros tantos radios que emanan de él y por los cuales él está en relación con los puntos múltiples de la circunferencia[2]. Estos dos sentidos, inverso uno del otro, según los cuales las mismas vías pueden ser consideradas, corresponden muy exactamente a lo que son los puntos de vista respectivos del que está «en camino» hacia el centro y del que ha llegado a él, y cuyos estados, precisamente, son frecuentemente descritos así, en el simbolismo tradicional, como los del «viajero» y del «sedentario». Este último es comparable también a aquel que, estando en la cumbre de una montaña, ve igualmente, y sin tener que desplazarse, sus diferentes vertientes, mientras que aquel que escala esa misma montaña, no ve de ella sino la parte más próxima a él; es muy evidente que sólo la visión que tiene de ella el primero es la única que puede llamarse sintética.

Por otra parte, aquel que no está en el centro está siempre forzosamente en una posición más o menos «exterior», incluso con respecto a su propia forma tradicional, y con mayor razón todavía respecto de las otras; por consiguiente, si quiere, por ejemplo, cumplir ritos pertenecientes a varias formas diferentes, pretendiendo utilizar concurrentemente los unos y los otros como medios o «soportes» de su desarrollo espiritual, realmente no podrá asociarlos así sino «desde afuera», lo que equivale a decir que lo que hará no será otra cosa que sincretismo, puesto que éste consiste justamente en una tal mezcla de elementos dispares a los que nada unifica verdaderamente. Todo lo

---

[1] En el caso de una forma tradicional devenida e incompleta como lo explicábamos más atrás, se podría decir que la vía se encuentra cortada en un cierto punto antes de alcanzar el centro, o, quizás más exactamente todavía, que es impracticable de hecho a partir de ese punto, que marca el paso del dominio exotérico al dominio esotérico.

[2] Entiéndase bien que, desde este punto de vista central, las vías que, como tales, no son practicables hasta el final, así como acabamos de decirlo en la nota precedente, no constituyen en modo alguno una excepción.

que hemos dicho contra el sincretismo en general vale pues en este caso particular, e incluso, se podría decir, con algunas agravantes: en efecto, en tanto que no se trata más que de teorías, el sincretismo ritual puede, aunque es perfectamente insignificante e ilusorio y aunque no representa más que un esfuerzo dispensado en pura pérdida, ser al menos todavía relativamente inofensivo; pero aquí, por el contacto directo que está implicado con realidades de un orden más profundo, corre el riesgo de arrastrar, a aquel que actúa así, a una desviación o a una detención de ese desarrollo interior para el que, al contrario, él creía, bien equivocadamente, procurarse con eso mayores facilidades. Un tal caso es bastante comparable al de alguien que, bajo el pretexto de obtener más seguramente una curación, empleará a la vez varios medicamentos, cuyos efectos no hicieran otra cosa que neutralizarse y destruirse, y que pudieran inclusive, a veces, tener entre ellos reacciones imprevistas y más o menos peligrosas para el organismo; hay cosas de las cuales cada una es eficaz cuando uno se sirve de ellas separadamente, pero que por eso no son menos radicalmente incompatibles.

Esto nos lleva a precisar todavía otro punto: es que, además de la razón propiamente doctrinal que se opone a la validez de toda mezcla de las formas tradicionales, hay una consideración que, aunque es de un orden más contingente, pero eso no es menos importante desde el punto de vista que se puede llamar «técnico». En efecto, suponiendo que alguien se encuentre en las condiciones requeridas para cumplir ritos que dependen de varias formas de tal manera que los unos y los otros tengan efectos reales, lo que implica naturalmente que tenga al menos algunos lazos efectivos con cada una de las formas, podrá ocurrir, e incluso ocurrirá casi inevitablemente en la mayoría de los casos, que esos ritos harán entrar en acción no solo influencias espirituales, sino también, e incluso en primer lugar, influencias psíquicas que, al no armonizarse entre sí, chocarán y provocarán un estado de desorden y de desequilibrio que afectará más o menos gravemente a aquel que las haya suscitado imprudentemente; se concibe sin esfuerzo que un tal peligro es de aquellos a los que no conviene exponerse irreflexivamente. Por lo demás, el choque de las influencias psíquicas hay que temerle más particularmente, por una parte, como consecuencia del empleo de los ritos más exteriores, es decir, de aquellos que pertenecen al lado exotérico de las diferentes tradiciones, puesto que es evidentemente bajo este aspecto sobre todo como éstas se presentan como exclusivas las unas de las otras, siendo la divergencia de las vías tanto mayor cuanto más lejos del centro se consideran; y, por otra parte, aunque eso pueda parecer paradójico a quien no

reflexione sobre ello suficientemente, la oposición es entonces tanto más violenta cuantos más caracteres comunes tengan las tradiciones a las que se hace llamada, como, por ejemplo, en el caso de aquellas que revisten exotéricamente la forma religiosa propiamente dicha, ya que cosas que son muy diferentes, no entran en conflicto entre ellas sino difícilmente, debido al hecho de esta diferencia misma; en este dominio como en todo otro, no puede haber lucha sino a condición de colocarse sobre el mismo terreno. No insistiremos más sobre esto, pero hay que desear que al menos esta advertencia baste a aquellos que podrían estar tentados de poner en obra tales medios discordantes; que no olviden que el dominio espiritual es el único donde uno está al abrigo de todo alcance, porque las oposiciones mismas ya no tienen ahí ningún sentido, y que, en tanto que el dominio psíquico no está completa y definitivamente rebasado, las peores desventuras permanecen siempre posibles, y, quizás deberíamos decirlo, sobre todo para aquellos que hacen demasiado resueltamente profesión de no creer en ellas.

CAPÍTULO VIII

DE LA TRANSMISIÓN INICIÁTICA

Hemos dicho precedentemente que la iniciación propiamente dicha consiste esencialmente en la transmisión de una influencia espiritual, transmisión que no puede efectuarse más que por medio de una organización tradicional regular, de tal suerte que no podría hablarse de iniciación fuera del vinculamiento a una tal organización. Hemos precisado que la «regularidad» debía ser entendida como excluyendo todas las organizaciones pseudoiniciáticas, es decir, todas aquellas que, cualesquiera que sean sus pretensiones y de cualquier apariencia que se revistan, no son efectivamente depositarias de ninguna influencia espiritual, y, por consecuencia, no pueden transmitir nada en realidad. Desde entonces es fácil comprender la importancia capital que todas las tradiciones dan a lo que se designa como la «cadena» iniciática[1], es decir, a una sucesión que asegura de una manera ininterrumpida la transmisión de que se trata; fuera de esta sucesión, en efecto, la observación misma de las formas rituales sería vana, ya que faltaría el elemento vital esencial para su eficacia.

Volveremos de nuevo más especialmente después sobre la cuestión de los ritos iniciáticos, pero debemos responder desde ahora a una objeción que puede presentarse aquí: esos ritos, se dirá, ¿no tienen por sí mismos una eficacia que les es inherente? Sí la tienen, en efecto, puesto que, si no son observados, o si son alterados en alguno de sus elementos esenciales, no podrá obtenerse ningún resultado efectivo; pero, si esa es una condición necesaria, no obstante no es suficiente, y es menester además, para que estos ritos tengan su efecto, que sean cumplidos por aquellos que tienen cualidad para cumplirlos. Por lo demás, esto no es de ningún modo particular a los ritos iniciáticos, sino que se aplica también a los ritos de orden exotérico, como por ejemplo a los ritos religiosos, que tienen igualmente su eficacia propia, pero que tampoco pueden ser cumplidos válidamente por no importa quien; así, si un rito religioso requiere una

[1] Esta palabra «cadena» es el que traduce el hebreo *shelsheletk*, el árabe *silsilah*, y también, el sánscrito *paramparâ*, que expresa esencialmente la idea de una sucesión regular e ininterrumpida.

ordenación sacerdotal, aquel que no ha recibido esta ordenación, por más que observe todas las formas y aporte incluso la intención requerida[1], no obtendrá ningún resultado, porque no es portador de la influencia espiritual que debe operar tomando estas formas rituales como soporte[2].

Inclusive en ritos de un orden muy inferior y que no conciernen más que a aplicaciones tradicionales secundarias, como los ritos de orden mágico por ejemplo, ritos en los que interviene una influencia que ya no tiene nada de espiritual, sino que es simplemente psíquica (entendiendo por eso, en el sentido más general, lo que pertenece al dominio de los elementos sutiles de la individualidad humana y de lo que se le corresponde en el orden «macrocósmico»), la producción de un efecto real está condicionada en muchos de los casos por una cierta transmisión; y la más vulgar brujería de los campos proporcionaría a este respecto numerosos ejemplos[3]. Por lo demás, no vamos a insistir sobre este último punto, que está fuera de nuestro tema; lo indicamos solo para hacer comprender mejor que, con mayor razón, una transmisión regular es indispensable para permitir cumplir válidamente los ritos que implican la acción de una influencia de orden superior, que puede llamarse propiamente «no humana», lo que es a la vez el caso de los ritos iniciáticos y el de los ritos religiosos.

En efecto, ese es el punto esencial, y nos es menester todavía insistir un poco sobre él: ya hemos dicho que la constitución de las organizaciones iniciáticas regulares no está a disposición de simples iniciativas individuales, y puede decirse otro tanto exactamente en lo que concierne a las organizaciones religiosas, porque en uno y otro caso, es menester la presencia de algo que no podría venir de los individuos, puesto que está más

---

[1] Formulamos expresamente aquí esta condición de la intención para precisar bien que los ritos no podrían ser un objeto de «experiencias» en el sentido profano de esta palabra; aquel que quiera cumplir un rito, de cualquier orden que sea por lo demás, por simple curiosidad o por experimentar su efecto, podrá estar bien seguro de antemano de que ese efecto será nulo.

[2] Los ritos mismos que no requieren especialmente una tal ordenación tampoco pueden ser cumplidos por todo el mundo indistintamente, ya que la adhesión expresa a la forma tradicional a la que pertenecen, es, en todos los casos, una condición indispensable de su eficacia.

[3] Por consiguiente, esta condición de la transmisión se encuentra hasta en las desviaciones de la tradición o en sus vestigios degenerados, e incluso también, debemos añadir, en la subversión propiamente dicha que es el hecho de lo que hemos llamado la «contrainiciación». — Cf. a este respecto *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. XXXIV y XXXVIII.

allá del dominio de las posibilidades humanas. Por lo demás, se pueden reunir estos dos casos diciendo que se trata aquí, de hecho, de todo el conjunto de las organizaciones que pueden ser calificadas verdaderamente de tradicionales; se comprenderá desde entonces, sin que haya siquiera necesidad de hacer intervenir otras consideraciones, por qué nos negamos, así como lo hemos dicho en varias ocasiones, a aplicar el nombre de tradición a cosas que no son sino puramente humanas, como lo hace abusivamente el lenguaje profano; a este respecto, no será inútil destacar que esta palabra misma de «tradición», en su sentido original, no expresa nada más que la idea de transmisión que consideramos al presente, y, por lo demás, esa es una cuestión sobre la que tendremos que volver de nuevo un poco más adelante.

Ahora, para más comodidad, se podrían dividir las organizaciones tradicionales en «exotéricas» y «esotéricas», aunque estos dos términos, si se quisiera entenderlos en su sentido más preciso, no se aplican quizás por todas partes con una exactitud igual; pero, para lo que tenemos actualmente en vista, nos bastará entender por «exotéricas» las organizaciones que, en una cierta forma de civilización, están abiertas a todos indistintamente, y por «esotéricas» aquellas que están reservadas a una elite, o, en otros términos, donde no son admitidos más que a aquellos que poseen una «cualificación» particular. Estas últimas son propiamente las organizaciones iniciáticas; en cuanto a las otras, no solo comprenden las organizaciones específicamente religiosas, sino también, como se ve en las civilizaciones orientales, organizaciones sociales que no tienen ese carácter religioso, aunque están vinculadas igualmente a un principio de orden superior, lo que es en todos los casos la condición indispensable para que puedan ser reconocidas como tradicionales. Por lo demás, como no vamos a considerar aquí las organizaciones exotéricas en sí mismas, sino solo para comparar su caso al de las organizaciones esotéricas o iniciáticas, podemos limitarnos a la consideración de las organizaciones religiosas, porque son las únicas de este orden que sean conocidas en occidente, y porque así lo que se refiere a ellas será más inmediatamente comprehensible.

Así pues, diremos esto: toda religión, en el verdadero sentido de esta palabra, tiene un origen «no humano» y está organizada para conservar el depósito de un elemento igualmente «no humano» que tiene de ese origen; este elemento, que es del orden de lo que llamamos las influencias espirituales, ejerce su acción efectiva por la mediación de ritos apropiados, y el cumplimiento de esos ritos, para ser válido, es decir, para

proporcionar un soporte real a la influencia de que se trata, requiere una transmisión directa e ininterrumpida en el seno de la organización religiosa. Si ello es así en el orden simplemente exotérico (y entiéndase bien que lo que decimos no se dirige a los «críticos» negadores a los que hemos hecho alusión precedentemente, que pretenden reducir la religión a un «hecho humano», y cuya opinión no vamos a tomar en consideración, como tampoco todo lo que procede igualmente de los prejuicios antitradicionales), con mayor razón deberá ser lo mismo en un orden más elevado, es decir, en el orden esotérico. Los términos de los que acabamos de servirnos son bastantes amplios para aplicarse también aquí sin ningún cambio, reemplazando únicamente la palabra «religión» por «iniciación»; toda la diferencia recaerá sobre la naturaleza de las influencias espirituales que entran en juego (ya que hay que hacer todavía muchas distinciones en este dominio, en el que comprendemos en suma todo lo que se refiere a las posibilidades de orden supraindividual), y sobre todo sobre las finalidades respectivas de la acción que ejercen en uno y otro caso.

Si, para hacernos comprender mejor todavía, nos referimos más particularmente al caso del cristianismo en el orden religioso, podremos agregar esto: los ritos de iniciación, que tienen como cometido inmediato la transmisión de la influencia espiritual de un individuo a otro que, en principio al menos, podrá transmitirla después a su vez, son exactamente comparables bajo este aspecto a los ritos de ordenación[1]; y se puede destacar incluso que los unos y los otros son semejantemente susceptibles de conllevar varios grados, puesto que la plenitud de la influencia espiritual no se comunica forzosamente de una sola vez con todas las prerrogativas que implica, especialmente en lo que concierne a la aptitud efectiva para ejercer tales o cuales funciones en la organización tradicional[2]. Ahora bien, se sabe qué importancia tiene, para las iglesias

---

[1] Decimos «bajo este aspecto», ya que, desde otro punto de vista, la iniciación primera, en tanto que «segundo nacimiento», sería comparable al rito del bautismo; no hay que decir que las correspondencias que se pueden considerar entre cosas pertenecientes a órdenes tan diferentes deben ser forzosamente bastante complejas y no se dejan reducir a una suerte de esquema unilineal.

[2] Decimos «aptitud efectiva» para precisar que aquí se trata de algo más que de la «cualificación» previa, que puede ser designada también como una aptitud; así, se podrá decir que un individuo es apto para el ejercicio de las funciones sacerdotales si no tiene ninguno de los impedimentos que le impiden el acceso a ellas, pero no será efectivamente apto para ello más que si ha recibido la ordenación de hecho. Destacamos también, a este propósito, que la ordenación es el único sacramento para el que se exigen

cristianas, la cuestión de la «sucesión apostólica», y eso se comprende sin esfuerzo, puesto que, si esta sucesión viniera a ser interrumpida, ninguna ordenación podría ya ser válida, y, por consiguiente, la mayor parte de los ritos ya no serían sino vanas formalidades sin alcance efectivo[1]. Aquellos que admiten muy injustamente la necesidad de una tal condición en el orden religioso no deberían tener la menor dificultad para comprender que ella no se impone menos rigurosamente en el orden iniciático, o, en otros términos, que una transmisión regular, que constituye la «cadena» de la que hablábamos más atrás, es aquí también estrictamente indispensable.

Decíamos hace un momento que la iniciación debe tener un origen «no humano», ya que, sin eso, no podría alcanzar de ninguna manera su meta final, que rebasa el dominio de las posibilidades individuales; es por eso por lo que los verdaderos ritos iniciáticos, como lo hemos indicado precedentemente, no pueden ser referidos a autores humanos, y, de hecho, nunca se les conocen tales autores[2], como tampoco se conocen inventores de los símbolos tradicionales, y por la misma razón, ya que los símbolos son igualmente «no humanos» en su origen y en su esencia[3]; y, por lo demás, entre los ritos y los símbolos, hay unos lazos muy estrechos que examinaremos más tarde. En todo rigor, se puede decir que, en casos como esos, no hay origen «histórico», puesto que el origen real se sitúa en un mundo al que no se aplican las condiciones de tiempo y de lugar que definen los hechos históricos como tales; y es por eso por lo que estas cosas escaparán siempre inevitablemente a los métodos de investigación profanos, que, en cierto modo

---

«cualificaciones» particulares, en lo cual es comparable también a la iniciación, a condición, bien entendido, de tener siempre en cuenta la diferencia esencial de los dos dominios exotérico y esotérico.

[1] De hecho, las iglesias protestantes que no admiten las funciones sacerdotales han suprimido casi todos los ritos, o no los han guardado más que a título de simples simulacros «conmemorativos»; y, dada la constitución propia de la tradición cristiana, no pueden en efecto ser nada más en parecido caso. Se sabe por otra parte a qué discusiones da lugar la cuestión de la «sucesión apostólica» en lo que concierne a la legitimidad de la iglesia anglicana; y es curioso notar que los teosofistas mismos, cuando quisieron constituir su iglesia «librecatólica», buscaron ante todo asegurarle el beneficio de una «sucesión apostólica» regular.

[2] Algunas atribuciones a personajes legendarios, o más exactamente simbólicos, no podrían considerarse de ninguna manera como teniendo un carácter «histórico», sino que, al contrario, confirman plenamente lo que decimos aquí.

[3] Las organizaciones esotéricas islámicas se transmiten un signo de reconocimiento que, según la tradición, fue comunicado al Profeta por el arcángel Gabriel mismo; no se podría indicar más claramente el origen «no humano» de la iniciación.

por definición, no pueden dar resultados relativamente válidos más que en el orden puramente humano[1].

En tales condiciones, es fácil comprender que el papel del individuo que confiere la iniciación a otro es verdaderamente un papel de «transmisor», en el sentido más exacto de esta palabra; él no actúa como individuo, sino como soporte de una influencia que no pertenece al orden individual; él es únicamente un eslabón de la «cadena» cuyo punto de partida está fuera y más allá de la humanidad. Es por eso por lo que no puede actuar en su propio nombre, sino en el nombre de la organización a la que está vinculado y de la que tiene sus poderes, o, más exactamente todavía, en el nombre del principio que esta organización representa visiblemente. Por lo demás, eso explica que la eficacia del rito cumplido por un individuo sea independiente del valor propio de ese individuo como tal, lo que es verdad igualmente para los ritos religiosos; y no lo entendemos en el sentido «moral», lo que, evidentemente, no tendría ninguna importancia en una cuestión que es en realidad de orden exclusivamente «técnico», sino en el sentido de que, incluso si el individuo considerado no posee el grado de conocimiento necesario para comprender el sentido profundo del rito y la razón esencial de sus diversos elementos, ese rito no tendrá por ello menos su efecto pleno si, estando regularmente investido de la función de «transmisor», le cumple observando todas las reglas prescritas, y con una intención que baste para determinar la conciencia de su vinculamiento a la organización tradicional. De ahí deriva inmediatamente la consecuencia de que, incluso una organización donde no se encontraran ya en un cierto momento más que lo que hemos llamado iniciados «virtuales» (y volveremos de nuevo sobre esto después) por eso no seguirá siendo menos capaz de continuar transmitiendo realmente la influencia espiritual de que es depositaria; para eso basta que la «cadena» no esté interrumpida; y, a este

[1] Observamos a este propósito que aquellos que, con intenciones «apologéticas», insisten sobre lo que ellos llaman, con un término por lo demás bastante bárbaro, la «historicidad» de una religión, hasta el punto de ver en ello algo completamente esencial e incluso de subordinarle a veces las consideraciones doctrinales (mientras que, al contrario, los hechos históricos mismos no valen verdaderamente sino en tanto que pueden ser tomados como símbolos de realidades espirituales) cometen un grave error en detrimento de la «transcendencia» de esa religión. Un error tal, que, por lo demás, da testimonio de una concepción fuertemente «materializada» y de la incapacidad de elevarse a un orden superior, puede ser considerado como una perniciosa concesión al punto de vista «humanista», es decir, individualista y antitradicional, que caracteriza propiamente el espíritu occidental moderno.

respecto, la fábula bien conocida del «asno que lleva reliquias» es susceptible de una significación iniciática digna de ser meditada[1].

Por el contrario, el conocimiento completo de un rito, si ha sido obtenido fuera de las condiciones regulares, está enteramente desprovisto de todo valor efectivo; para tomar un ejemplo simple (puesto que el rito se reduce ahí esencialmente a la pronunciación de una palabra o una fórmula), es así como, en la tradición hindú, el *mantra* que ha sido aprendido de otro modo que de la boca de un *gurú* autorizado no tiene ningún efecto, porque no está «vivificado» por la presencia de la influencia espiritual a la que está destinado únicamente como vehículo[2]. Por lo demás, esto se extiende a un grado o a otro, a todo aquello a lo que está vinculada una influencia espiritual: así, el estudio de los textos sagrados de una tradición, hecho en los libros, nunca podrá suplir a su comunicación directa; y es por eso por lo que, allí mismo donde las enseñanzas tradicionales ya han sido más o menos completamente puestas por escrito, por eso no continúan siendo menos regularmente el objeto de una transmisión oral, que, al mismo tiempo que es indispensable para darles su pleno efecto (desde que ya no se trata de quedarse en un conocimiento simplemente teórico), asegura la perpetuación de la «cadena» a la cual está ligada la vida misma de la tradición. De otro modo, ya no se trataría más que de una tradición muerta, a la que ya no es posible ningún vinculamiento efectivo; y, si el conocimiento de lo que queda de una tradición puede tener todavía un cierto interés teórico (bien entendido, fuera del punto de vista de la simple erudición profana, cuyo valor aquí es nulo, y en tanto que es susceptible de ayudar a la comprehensión de algunas verdades doctrinales), ese conocimiento no podría ser de ningún beneficio directo en vista de una «realización» cualquiera[3].

---

[1] A este propósito, es digno de destacar que las reliquias son precisamente un vehículo de influencias espirituales; en eso reside la verdadera razón del culto del que son objeto, incluso si esta razón no es siempre consciente en los representantes de la religiones exotéricas, que a veces parecen no darse cuenta del carácter muy «positivo» de las fuerzas que manejan, lo que, por lo demás, no impide a estas fuerzas actuar efectivamente, inclusive sin que ellos lo sepan, aunque quizás con menos amplitud que si estuvieran mejor dirigidas «técnicamente».

[2] Señalaremos de pasada, a propósito de esta «vivificación», si se puede decir así, que la consagración de los templos, de las imágenes y de los objetos rituales tiene como cometido esencial hacer de ellos el receptáculo efectivo de las influencias espirituales, sin la presencia de las cuales, los ritos a los que deben servir estarían desprovistos de eficacia.

[3] Esto completa y precisa también lo que decíamos más atrás de la vanidad de un pretendido vinculamiento «ideal» a las formas de una tradición desaparecida.

En todo esto, se trata de la comunicación de algo tan «vital», que, en la India, ningún discípulo puede sentarse jamás frente al *gurú*, y eso a fin de evitar que la acción del *prâna* que está ligado al soplo y a la voz, al ejercerse demasiado directamente, produzca un choque muy violento y que, por consiguiente, podría no estar exento de peligro, psíquica e incluso físicamente[1]. En efecto, esta acción es tanto más poderosa cuanto que el *prâna* mismo, en parecido caso, no es más que el vehículo o el soporte sutil de la influencia espiritual que se transmite del *gurú* al discípulo; y el *gurú*, en su función propia, no debe ser considerado como una individualidad (puesto que ésta desaparece entonces verdaderamente, salvo en tanto que simple soporte), sino únicamente como el representante de la tradición misma, y que él encarna en cierto modo en relación a su discípulo, lo que constituye muy exactamente esa función de «transmisor» de la que hablábamos más atrás.

[1] Esa es también la explicación de la disposición especial de las sillas en una logia masónica, explicación que la mayor parte de los masones actuales están ciertamente muy lejos de sospechar.

CAPÍTULO IX

TRADICIÓN Y TRANSMISIÓN

Hemos hecho observar más atrás que la palabra «tradición», en su acepción etimológica, no expresa en suma otra idea que la de transmisión; en el fondo, en eso no hay nada que no sea perfectamente normal y que no esté de acuerdo con la aplicación que se hace de ella cuando se habla de «tradición» en el sentido que nosotros la entendemos, y lo que ya hemos explicado debería bastar para hacerlo comprender fácilmente; sin embargo, algunos han planteado a este propósito una objeción que nos ha mostrado la necesidad de insistir más en ello, a fin de que no pueda subsistir ningún equívoco sobre este punto esencial. He aquí cual es esa objeción: cualquier cosa puede constituir el objeto de una transmisión, comprendidas ahí las cosas del orden más profano; entonces, ¿por qué no se podría hablar también de «tradición» para todo lo que es así transmitido, cualquiera que sea su naturaleza, en lugar de restringir el empleo de esta palabra únicamente al dominio que podemos llamar «sagrado»?

Debemos hacer primero una precisión importante, y que reduce ya mucho el alcance de esta cuestión: es que, si uno se remite a los orígenes, esta cuestión no tendría que plantearse, puesto que la distinción entre «sagrado» y «profano» que implica era entonces inexistente. En efecto, como lo hemos explicado frecuentemente, no hay propiamente un dominio profano, al que un cierto orden de cosas pertenecería por su naturaleza misma; en realidad, hay solo un punto de vista profano, que no es más que la consecuencia y el producto de una cierta degeneración, que resulta de la marcha descendente del ciclo humano y de su alejamiento gradual del estado principial. Por consiguiente, anteriormente a esta degeneración, es decir, en suma en el estado normal de la humanidad todavía no caída, se puede decir que todo tenía verdaderamente un carácter tradicional, porque todo era considerado en su dependencia esencial al respecto de los principios y en conformidad con éstos, de tal suerte que una actividad profana, es decir, separada de estos mismos principios e ignorándolos, hubiera sido algo completamente inconcebible, incluso para lo que depende de lo que se ha convenido llamar hoy día la «vida ordinaria», o más bien para lo que podía correspondérsele

entonces, pero que aparecía bajo un aspecto muy diferente de lo que nuestros contemporáneos entienden por eso[1], y con mayor razón en lo que concierne a las ciencias, a las artes y a los oficios, para los que este carácter tradicional se ha mantenido integralmente hasta mucho más tarde y que se encuentra todavía en toda civilización de tipo normal, de suerte que podría decirse que su concepción profana, aparte de la excepción que hay quizás lugar a hacer hasta un cierto punto para la antigüedad llamada «clásica», es exclusivamente propia de la civilización moderna solo, que no representa, ella misma, en el fondo, más que el último grado de la degeneración de la que acabamos de hablar.

Si consideramos ahora el estado posterior a esta degeneración, podemos preguntarnos por qué la idea de tradición excluye de ella lo que en adelante se trata como de orden profano, es decir, lo que ya no tiene ningún lazo consciente con los principios, para no aplicarse más que a lo que ha guardado su carácter original, con el aspecto «transcendente» que conlleva. No basta constatar que el uso lo ha querido así, al menos en tanto que no se habían producido todavía las confusiones y desviaciones modernas sobre las que hemos atraído la atención en otras ocasiones[2]; es verdad que el uso modifica frecuentemente el primer sentido de las palabras, y que, concretamente, puede agregarles o recortarles algo; pero eso mismo, al menos cuando se trata de un uso legítimo, debe tener también su razón de ser, y sobre todo en un caso como ese, esa razón no puede ser indiferente. Por lo demás, podemos destacar que este hecho no se limita únicamente a las lenguas que emplean esta palabra latina de «tradición»; en hebreo, la palabra *qabbalah*, que tiene exactamente el mismo sentido de transmisión, está reservada igualmente a la designación de la tradición tal como nosotros la entendemos, e incluso de ordinario, más estrictamente todavía, a la designación de su parte esotérica e iniciática, es decir, a lo que hay de más «interior» y de más elevado en esa tradición, a lo que constituye en cierto modo su espíritu mismo; y eso muestra también que debe haber ahí algo más importante y más significativo que una simple cuestión de uso en el sentido en el que se le puede entender cuando se trata solo de cualesquiera modificaciones del lenguaje corriente.

[1] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XV.

[2] Ver concretamente *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXI.

En primer lugar, hay una indicación que resulta inmediatamente de esto, a saber, que como lo decíamos hace un momento, aquello a lo que se aplica el nombre de tradición, es a lo que en suma, en su fondo mismo, si no forzosamente en su expresión exterior, ha permanecido tal como era en el origen; por consiguiente, en eso se trata, en efecto, de algo que ha sido transmitido, se podría decir, desde un estado anterior de la humanidad a su estado presente. Al mismo tiempo, se puede destacar que el carácter «transcendente» de todo lo que es tradicional implica también una transmisión en un sentido diferente, que parte de los principios mismos para comunicarse al estado humano; y este sentido se une de una cierta manera y completa evidentemente al precedente. Retomando aquí los términos que hemos empleado en otra parte[1], se podría hablar incluso a la vez de una transmisión «vertical», de lo suprahumano a lo humano, y de una transmisión «horizontal», a través de los estados o los estadios sucesivos de la humanidad; por lo demás, la transmisión vertical es esencialmente «intemporal», mientras que la transmisión horizontal implica solo una sucesión cronológica. Agregamos también que la transmisión vertical, que es tal cuando se la considera de arriba hacia abajo como acabamos de hacerlo, deviene, si se toma al contrario de abajo hacia arriba, una «participación» de la humanidad en las realidades del orden principial, participación que, en efecto, es asegurada precisamente por la tradición bajo todas sus formas, puesto que eso es aquello por lo que la humanidad es puesta en una relación efectiva y consciente con lo que le es superior. Por su lado, la transmisión horizontal, si se considera remontando el curso de los tiempos, deviene propiamente un «retorno a los orígenes», es decir, una restauración del «estado primordial»; y ya hemos indicado más atrás que esta restauración es precisamente una condición necesaria para que, desde ahí, el hombre pueda después elevarse efectivamente a los estados superiores.

Hay todavía otra cosa: al carácter de «transcendencia» que pertenece esencialmente a los principios, y del que todo lo que está vinculado efectivamente a ellos participa por eso mismo a algún grado (lo que se traduce por la presencia de un elemento «no humano» en todo lo que es propiamente tradicional), se agrega a un carácter de «permanencia» que expresa la inmutabilidad de esos mismos principios, y que se comunica igualmente, en toda la medida de lo posible, a sus aplicaciones, incluso cuando éstas se refieren a dominios contingentes. Eso no quiere decir, bien entendido, que la tradición no sea susceptible de adaptaciones condicionadas por algunas

[1] Ver *El Simbolismo de la Cruz*.

circunstancias; pero, bajo esas modificaciones, la permanencia se mantiene siempre en cuanto a lo esencial; e incluso cuando se trata de contingencias, esas contingencias como tales son en cierto modo rebasadas y «transformadas» por el hecho mismo de su vinculamiento a los principios. Por el contrario, cuando uno se coloca en el punto de vista profano, que, de una manera que no puede ser sino completamente negativa, se caracteriza por la ausencia de un tal vinculamiento, se está, si se puede decir, en la contingencia pura, con todo lo que conlleva de inestabilidad y de variabilidad incesante, y sin ninguna posibilidad de salir de ella; es en cierto modo el «devenir» reducido a sí mismo, y no es difícil darse cuenta de que, en efecto, las concepciones profanas de toda naturaleza están sometidas a un cambio continuo, no menos que las maneras de actuar que proceden del mismo punto de vista, y de las que lo que se llama la «moda» representa la imagen más llamativa a este respecto. Se puede concluir de eso que la tradición comprende no solo todo lo que merece ser transmitido, sino incluso todo lo que puede serlo verdaderamente, puesto que el resto, lo que está desprovisto de carácter tradicional y que, por consiguiente, cae en el punto de vista profano, está dominado por el cambio hasta el punto de que toda transmisión deviene ahí bien pronto un «anacronismo» puro y simple, o una «superstición», en el sentido etimológico de la palabra, que ya no responde a nada real ni válido.

Se debe comprender ahora por qué tradición y transmisión pueden ser consideradas, sin ningún abuso de lenguaje, como casi sinónimas o equivalentes, o por qué, al menos, la tradición, bajo cualquier aspecto que se la considere, constituye lo que se podría llamar la transmisión por excelencia. Por otra parte, si esta idea de transmisión es tan esencialmente inherente al punto de vista tradicional como para que éste haya podido sacar de ella legítimamente su designación misma, todo lo que hemos dicho precedentemente de la necesidad de una transmisión regular para lo que pertenece a este orden tradicional, y más particularmente al orden iniciático que no solo es parte integrante, sino incluso «eminente» del mismo, se encuentra por ello reforzado y adquiere incluso una suerte de evidencia inmediata que, al respecto de la más simple lógica, y sin ser hacer llamada siquiera a consideraciones más profundas, debería hacer decididamente imposible toda contestación sobre este punto, sobre el que, por lo demás, sólo las organizaciones pseudoiniciáticas, precisamente porque les falta esta transmisión, tienen interés en mantener el equívoco y la confusión.

CAPÍTULO X

DE LOS CENTROS INICIÁTICOS

Pensamos haber dicho bastante al respecto para mostrar, tan claramente como es posible hacerlo, la necesidad de la transmisión iniciática, y para hacer comprender bien que en eso no se trata de cosas más o menos nebulosas, sino al contrario de cosas extremadamente precisas y bien definidas, donde el delirio y la imaginación no podrían tener la menor parte, como tampoco todo lo que se califica hoy día de «subjetivo» y de «ideal». Nos queda todavía, para completar lo que se refiere a esta cuestión, hablar un poco de los centros espirituales de los que procede, directa o indirectamente, toda transmisión regular, centros secundarios vinculados ellos mismos al centro supremo que conserva el depósito inmudable de la tradición primordial, de la que todas las formas tradicionales particulares se derivan por adaptación a tales o a cuales circunstancias definidas de tiempo y de lugar. Hemos indicado, en otro estudio[1], cómo estos centros espirituales están constituidos a la imagen del centro supremo mismo, del que son en cierto modo como otros tantos reflejos; así pues, no vamos a volver sobre ello aquí, y nos limitaremos a considerar algunos puntos que están en relación más inmediata con las consideraciones que acabamos de exponer.

Primeramente, es fácil comprender que el vinculamiento al centro supremo sea indispensable para asegurar la continuidad de la transmisión de las influencias espirituales desde los orígenes mismos de la presente humanidad (deberíamos decir incluso desde más allá de esos orígenes, puesto que aquello de lo que se trata es «no humano») y a través de toda la duración de su ciclo de existencia; ello es así para todo lo que tiene un carácter verdaderamente tradicional, incluso para las organizaciones exotéricas, religiosas u otras, al menos en su punto de partida; con mayor razón es lo mismo en el orden iniciático. Al mismo tiempo, es este vinculamiento el que mantiene la unidad interior y esencial que existe bajo la diversidad de las apariencias formales, y el que, por consecuencia, es la garantía fundamental de la «ortodoxia», en el verdadero

[1] *El Rey del Mundo*.

sentido de esta palabra. Únicamente, debe entenderse bien que este vinculamiento puede no permanecer siempre consciente, y eso es muy evidente en el orden exotérico; por el contrario, parece que debería serlo siempre en el caso de las organizaciones iniciáticas, una de cuyas razones de ser es precisamente, al tomar como punto de apoyo una cierta forma tradicional, permitir pasar más allá de esa forma y elevarse así de la diversidad a la unidad. Esto, naturalmente, no quiere decir que una tal consciencia deba existir en todos los miembros de una organización iniciática, lo que es manifiestamente imposible y lo que, por lo demás, haría inútil la existencia de una jerarquía de grados; pero debería existir normalmente en la cima de esa jerarquía, si todos aquellos que han llegado a ella fueran verdaderamente «adeptos», es decir, seres que han realizado efectivamente la plenitud de la iniciación[1]; y tales «adeptos» constituirían un centro iniciático que estaría constantemente en comunicación consciente con el centro supremo. Sin embargo, de hecho, puede ocurrir que la cosa no sea siempre así, aunque no fuera más que a consecuencia de una cierta degeneración que haga posible el alejamiento de los orígenes, y que puede llegar hasta el punto de que, como lo decíamos precedentemente, una organización llegue a no comprender más que lo que hemos llamado iniciados «virtuales», iniciados que, no obstante, continúan transmitiendo, incluso si no se dan cuenta de ello, la influencia espiritual de lo que esa organización es depositaria. El vinculamiento subsiste entonces, a pesar de todo, por eso mismo de que la transmisión no ha sido interrumpida, y eso basta para que alguno de aquellos que hayan recibido la influencia espiritual en tales condiciones pueda volver a tomar siempre consciencia de ella si tiene en él las posibilidades requeridas; así, incluso en ese caso, el hecho de pertenecer a una organización iniciática está lejos de no representar más que una simple formalidad sin alcance real, del mismo género que la adhesión a cualquier asociación profana, como lo creen de muy buena gana aquellos que no van al fondo de las cosas y que se dejan engañar por algunas similitudes puramente exteriores, las cuales, por lo demás, no se deben, de hecho, más que al estado de degeneración en el que se encuentran actualmente las únicas organizaciones iniciáticas de las que pueden tener algún conocimiento más o menos superficial.

[1] Éste es el único sentido verdadero y legítimo de esta palabra, que, en el origen pertenecía exclusivamente a la terminología iniciática y más especialmente rosacruciana; pero es menester señalar también, a este propósito, uno de esos extraños abusos de lenguaje tan numerosos en nuestra época: ¡se ha llegado, en el uso vulgar, a tomar «adeptos» por un sinónimo de «adherentes», de suerte que esta palabra se aplica corrientemente para designar al conjunto de los miembros de no importa cuál organización, aunque se trate de la asociación más puramente profana que sea posible de concebir!

Por otra parte, importa destacar que una organización iniciática puede proceder del centro supremo, no directamente, sino por la intermediación de centros secundarios y subordinados, lo que es incluso el caso más habitual; como hay en cada organización una jerarquía de grados, así hay también, entre las organizaciones mismas, lo que se podría llamar grados de «interioridad» y de «exterioridad» relativa; y es evidente que aquellas que son las más exteriores, es decir, las más alejadas del centro supremo, son también aquellas donde la conciencia del vinculamiento a éste puede perderse más fácilmente. Aunque la meta de todas las organizaciones iniciáticas sea esencialmente la misma, las hay que se sitúan en cierto modo a niveles diferentes en cuanto a su participación en la tradición primordial (lo que, por lo demás, no quiere decir que, entre sus miembros, no pueda haber algunos que hayan alcanzado personalmente un mismo grado de conocimiento efectivo); y no hay lugar a sorprenderse de ello, si se observa que las diferentes formas tradicionales mismas no derivan todas inmediatamente de la misma fuente original; la «cadena» puede contar un número más o menos grande de eslabones intermediarios, sin que por eso haya ahí ninguna solución de continuidad. La existencia de esta superposición no es una de las menores razones entre todas aquellas que constituyen la complejidad y la dificultad de un estudio algo profundo de la constitución de las organizaciones iniciáticas; es menester agregar aún que una tal superposición puede reencontrarse también en el interior de una misma forma tradicional, así como se puede encontrar un ejemplo de ello particularmente claro en el caso de las organizaciones que pertenecen a la tradición extremo oriental. Este ejemplo, al que no podemos hacer aquí más que una simple alusión, es quizás incluso uno de los que permitirán comprender mejor cómo la continuidad está asegurada a través de los múltiples escalones constituidos por otras tantas organizaciones superpuestas, desde aquellas que, comprometidas en el dominio de la acción, no son más que formaciones pasajeras destinadas a jugar un papel relativamente exterior, hasta aquellas del orden más profundo, que, aunque permaneciendo en el «no actuar» principial, o más bien por eso mismo, dan a todas las demás su dirección real. A este propósito debemos llamar la atención especialmente sobre el hecho de que, incluso si algunas de estas organizaciones, entre las más exteriores, se encuentra que a veces están en oposición entre ellas, eso no podría impedir en nada que la unidad de dirección exista efectivamente, porque la dirección en cuestión está más allá de esta oposición, y no en el dominio donde ésta se afirma. En suma, en eso hay algo comparable a los papeles

jugados por diferentes actores en una misma obra de teatro, y que, aunque se opongan, por eso no concurren menos a la marcha del conjunto; cada organización juega del mismo modo el papel al que está destinada en un plan que la rebasa; y esto puede extenderse incluso al dominio exotérico, donde, en tales condiciones, los elementos que luchan unos contra otros, no por eso obedecen menos todos, aunque inconsciente e involuntariamente, a una dirección única cuya existencia no sospechan siquiera[1].

Estas consideraciones hacen comprender también como, en el seno de una misma organización, puede existir en cierto modo una doble jerarquía, y esto más especialmente en el caso donde los jefes aparentes no son conscientes, ellos mismos, del vinculamiento a un centro espiritual; podrá haber en ella entonces, fuera de la jerarquía visible que éstos constituyen, otra jerarquía invisible, cuyos miembros, sin desempeñar ninguna función «oficial», serán no obstante aquellos que asegurarán realmente, por su sola presencia, la conexión efectiva con ese centro. Estos representantes de los centros espirituales, en las organizaciones relativamente exteriores, no tienen evidentemente por qué hacerse conocer como tales, y pueden tomar la apariencia que convenga mejor a la acción de «presencia» que han de ejercer, ya sea la de simples miembros de la organización, si deben jugar en ella un papel fijo y permanente, o bien, si se trata de una influencia momentánea o que debe transportarse a puntos diferentes, la de aquellos misteriosos «viajeros» de quienes la historia ha guardado más de un ejemplo, y cuya actitud exterior es escogida frecuentemente de la manera más propia para desorientar a los investigadores, ya sea que se trate por lo demás de llamar la atención por razones

---

[1] Según la tradición islámica, todo ser es natural y necesariamente *muslim*, es decir, sometido a la Voluntad divina, a la que, en efecto, nada puede sustraerse; la diferencia entre los seres consiste en que, mientras que unos se conforman consciente y voluntariamente al orden universal, otros le ignoran o incluso pretenden oponerse a él (ver *El Simbolismo de la Cruz*, p. 187, ed. francesa). Para comprender enteramente la relación de esto con lo que acabamos de decir, es menester destacar que los verdaderos centros espirituales deben ser considerados como representado la Voluntad divina en este mundo; así, aquellos que están vinculados a ellos de manera efectiva pueden ser considerados como colaborando conscientemente a la realización de lo que la iniciación masónica designa como el «plan del Gran Arquitecto del Universo»; en cuanto a las otras dos categorías a las que acabamos de hacer alusión, los ignorantes puros y simples son los profanos, entre los que es menester, bien entendido, comprender a los «pseudoiniciados» de todo tipo, y aquellos que tienen la pretensión ilusoria de ir contra el orden preestablecido dependen, a uno u otro título, de lo que hemos llamado la «contrainiciación».

especiales, o por el contrario de pasar completamente desapercibidos[1]. Con esto se puede comprender igualmente lo que fueron verdaderamente aquellos que, sin pertenecer ellos mismos a ninguna organización conocida (y entendemos por eso una organización revestida de formas exteriormente aprehensibles), presidieron en algunos casos la formación de tales organizaciones, o, después, las inspiraron y las dirigieron invisiblemente; tal fue concretamente, durante un cierto período[2], el papel de los Rosa-Cruz en el mundo occidental, y ese es también el verdadero sentido de lo que la Masonería del siglo XVIII designa bajo el nombre de «Superiores Desconocidos».

Todo esto permite entrever algunas posibilidades de acción de los centros espirituales, fuera incluso de los medios que pueden considerarse como normales, y eso sobre todo cuando las circunstancias son, ellas también, anormales, queremos decir, en condiciones tales que no permiten ya el empleo de vías más directas y de una regularidad más visible. Es así como, sin hablar siquiera de una intervención inmediata del centro supremo, que es posible siempre y por todas partes, un centro espiritual, cualquiera que sea, puede actuar fuera de su zona de influencia normal, ya sea en favor de individuos particularmente «cualificados», pero que se encuentran aislados en un medio donde el oscurecimiento ha llegado a tal punto que ya no subsiste casi nada tradicional en él y donde la iniciación ya no puede ser obtenida, o ya sea en vista de una meta más general, y también más excepcional, como la que consistiría en renovar una «cadena» iniciática rota accidentalmente. Al producirse una tal acción más particularmente en un período o en una civilización donde la espiritualidad está casi completamente perdida, y donde, por consiguiente, las cosas de orden iniciático están más ocultas que en ningún otro caso, nadie debería sorprenderse de que sus modalidades sean extremadamente difíciles de definir, tanto más cuanto que las condiciones ordinarias de lugar e incluso a veces de tiempo devienen en eso por así decir inexistentes. Así pues, no insistiremos más en ello; pero lo que es esencial retener, es

[1] Para este último caso, que escapa forzosamente a los historiadores, pero que es sin duda el más frecuente, citaremos solo dos ejemplos típicos, muy conocidos en la tradición taoísta, y de los cuales se podría encontrar el equivalente inclusive en occidente: el de los juglares y el de los tratantes de caballos.

[2] Aunque sea difícil aportar aquí grandes precisiones, se puede considerar este período como extendiéndose desde el siglo XIV al XVII; así pues, se puede decir que corresponde a la primera parte de los tiempos modernos, y es fácil comprender desde entonces que se trataba ante todo de asegurar la conservación de lo que, en los conocimientos tradicionales de la edad media, podía ser salvado a pesar de las nuevas condiciones del mundo occidental.

que, incluso si ocurre que un individuo aparentemente aislado llega a una iniciación real, esa iniciación jamás podrá ser espontánea más que en apariencia, y que, de hecho, implicará siempre el vinculamiento, por un medio cualquiera, a un centro que existe efectivamente[1]; fuera de un tal vinculamiento, en ningún caso podría tratarse de iniciación.

Si volvemos de nuevo a la consideración de los casos normales, debemos decir todavía esto para evitar todo equívoco sobre lo que precede: al hacer alusión a algunas oposiciones, no tenemos en vista en modo alguno las vías múltiples que pueden estar representadas por otras tantas organizaciones iniciáticas especiales, ya sea en correspondencia con formas tradicionales diferentes, o ya sea en una misma forma tradicional. Esta multiplicidad se hace necesaria por el hecho mismo de las diferencias de naturaleza que existen entre los individuos, a fin de que cada uno pueda encontrar aquello que, siéndole conforme, le permitirá desarrollar sus propias posibilidades; si la meta es la misma para todos, los puntos de partida están indefinidamente diversificados, y son comparables a la multitud de los puntos de una circunferencia, desde donde parten otros tantos radios que desembocan todos en el centro único, y que son así la imagen de las vías mismas de las que se trata. En todo eso no hay ninguna oposición, sino al contrario una perfecta armonía; y, a decir verdad, no puede haber oposición más que cuando algunas organizaciones, por el hecho de circunstancias contingentes, están llamadas a jugar un papel en cierto modo accidental, exterior a la meta esencial de la iniciación y que no afecta a ésta de ninguna manera.

No obstante, según algunas apariencias, se podría creer y de hecho se cree frecuentemente que hay iniciaciones que son, en sí mismas, opuestas las unas a las otras; pero eso es un error, y es muy fácil comprender por qué no podría ser realmente así. En efecto, como no hay en principio más que una tradición única, de la que se deriva toda forma tradicional ortodoxa, no puede haber más que una iniciación igualmente única en su esencia, aunque bajo formas diversas y con modalidades múltiples; allí donde falta la «regularidad», es decir, allí donde no hay vinculamiento a un centro tradicional ortodoxo, ya no se trata de la verdadera iniciación, y, en parecido caso, esta palabra solo podrá emplearse abusivamente. En eso, no entendemos hablar solo de las

[1] Algunos incidentes misteriosos en la vida de Jacob Boehme, por ejemplo, no pueden explicarse realmente más que de esta manera.

organizaciones pseudoiniciáticas que ya hemos tratado precedentemente, y que, ciertamente, no son más que una pura nada; pero hay otra cosa que presenta un carácter más serio, y que es precisamente lo que puede dar una apariencia de razón a la ilusión que acabamos de señalar: si parece que haya iniciaciones opuestas, es porque, fuera de la iniciación verdadera, hay lo que se puede llamar la «contra-iniciación», a condición de precisar bien en qué sentido exacto debe entenderse una tal expresión, y dentro de qué límites algo puede oponerse verdaderamente a la iniciación; por lo demás, ya nos hemos explicado suficientemente sobre esta cuestión como para no tener necesidad de volver de nuevo sobre ella de una manera especial[1].

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. XXXVIII.

CAPÍTULO XI

ORGANIZACIONES INICIÁTICAS Y SECTAS RELIGIOSAS

El estudio de las organizaciones iniciáticas es, decíamos más atrás, algo particularmente complejo, y es menester agregar que se complica aún más por los errores que se cometen muy frecuentemente sobre este tema, y que implican generalmente un desconocimiento más o menos completo de su verdadera naturaleza; entre estos errores, conviene señalar en primer lugar el que hace aplicar el término «sectas» a tales organizaciones, ya que en eso hay más que una simple impropiedad del lenguaje. En efecto, en parecido caso, esta expresión de «sectas» no solo hay que rechazarla porque es desagradable y, porque al tomarla siempre por su parte mala, parece ser el hecho de adversarios, aunque, por lo demás, algunos de aquellos que la emplean haya podido hacerlo sin intención especialmente hostil, por una imitación o por hábito, como hay quienes llaman «paganismo» a las doctrinas de la antigüedad, sin sospechar siquiera que no se trata más que un término injurioso y de bastante baja polémica[1]. En realidad, en eso hay una grave confusión entre dos cosas de orden enteramente diferente, y esta confusión, en aquellos que la han creado o que la mantienen, parece no ser siempre puramente involuntaria; esta confusión se debe sobre todo, en el mundo cristiano e incluso a veces también en el mundo islámico[2], a enemigos o a negadores del esoterismo, que quieren así, por una falsa asimilación, hacer

[1] Fabre d'Olivet, en sus *Examens des Vers Dorés de Pythagore*, dice muy justamente sobre este punto: «El nombre de «pagano» es un término injurioso e innoble, derivado del latín *paganus*, que significa un rústico, un campesino. Cuando el cristianismo hubo triunfado enteramente del politeísmo griego y romano y cuando, por orden del emperador Teodosio, fueron abatidos en las ciudades los últimos templos dedicados a los Dioses de las Naciones, se encontró que los pueblos de los campos persistieron todavía bastante tiempo en el antiguo culto, lo que hizo llamar por irrisión *pagani* a aquellos que les imitaron. Esta denominación que podía convenir, en el siglo V, a los griegos y a los romanos que se negaban a someterse a la religión dominante del Imperio, es falsa y ridícula, cuando se extiende a otros tiempos y a otros pueblos».

[2] El término árabe que corresponde a la palabra «secta» es *firqah*, que, como ella, expresa propiamente una idea de «división».

recaer sobre éste algo del descrédito que se atribuye a las «sectas» propiamente dichas, es decir, en suma a las «herejías», entendidas en un sentido específicamente religioso[1].

Ahora bien, por eso mismo de que se trata de esoterismo y de iniciación, no se trata de ninguna manera de religión, sino más bien de conocimiento puro y de «ciencia sagrada», que, aunque tiene este carácter sagrado (que no es ciertamente el monopolio de la religión como algunos parecen creerlo equivocadamente)[2], por eso no es menos esencialmente ciencia, aunque en un sentido notablemente diferente del que dan a esta palabra los modernos, que no conocen más que la ciencia profana, desprovista de todo valor bajo el punto de vista tradicional, y que procede más o menos, como ya lo hemos explicado frecuentemente, de una alteración de la idea misma de ciencia. Sin duda, y es eso lo que hace posible la confusión de que se trata, este esoterismo tiene más relaciones, y de una manera más directa, con la religión que con cualquier otra cosa exterior, aunque no sea más que en razón del carácter propiamente tradicional que les es común; en algunos casos, así como lo indicábamos más atrás, puede incluso tomar su base y su punto de apoyo en una forma religiosa definida; pero por eso no se refiere menos a un dominio completamente diferente del de la forma religiosa en cuestión, con la que, por consiguiente, no puede entrar ni en oposición ni en concurrencia. Por lo demás, eso resulta también del hecho de que ahí se trata, por definición misma, de un orden de conocimiento reservado a una elite, mientras que, por definición igualmente, la religión (así como la parte exotérica de toda tradición, incluso si no reviste esa forma específicamente religiosa), se dirige al contrario a todos indistintamente; puesto que la iniciación, en el verdadero sentido de esta palabra, implica «cualificaciones» particulares, no puede ser de orden religioso[3]. Por lo demás, sin examinar siquiera el

[1] Se ve que, aunque se trate siempre de una confusión de los dos dominios esotérico y exotérico, no obstante hay en eso una considerable diferencia con la falsa asimilación del esoterismo al misticismo de la que hemos hablado en primer lugar, ya que ésta, que, por lo demás, parece ser de fecha más reciente tiende, más bien a «anexarse» el esoterismo que a desacreditarle, lo que es ciertamente más hábil y puede dar a pensar que algunos han acabado por darse cuenta de la insuficiencia de una actitud de desprecio grosero y de negación pura y simple.

[2] ¡Hay quienes llegan tan lejos en ese sentido que pretenden que no hay más «ciencia sagrada» que la teología!

[3] Se podría objetar a eso que, como lo decíamos más atrás, también se requieren «cualificaciones» para la ordenación sacerdotal; pero, en ese caso, no se trata sino de una aptitud para el ejercicio de algunas funciones particulares, mientras que, en el otro, las «cualificaciones» son necesarias no solo para

fondo de las cosas, la suposición de que una organización iniciática pudiera hacer concurrencia a una organización religiosa es verdaderamente absurda, ya que, por el hecho mismo de su carácter «cerrado» y de su reclutamiento restringido, estaría muy desaventajada a este respecto[1]; pero ese no es ni su papel ni su cometido.

Haremos observar seguidamente que quien dice «secta» dice necesariamente, por la etimología misma de la palabra, excisión o división; y, efectivamente, las «sectas» son divisiones engendradas, en el seno de una religión, por divergencias más o menos profundas entre sus miembros. Por consiguiente, las «sectas» son forzosamente multiplicidad[2], y su existencia implica un alejamiento del principio, principio del que el esoterismo, por su naturaleza misma, está al contrario más próximo que la religión y más generalmente que el exoterismo, incluso exentos de toda desviación. En efecto, es por el esoterismo por donde se unifican todas las doctrinas tradicionales, más allá de las diferencias, por lo demás necesarias en su orden propio, de sus formas exteriores; y, desde este punto de vista, las organizaciones iniciáticas no solo no son «sectas», sino que son incluso exactamente lo contrario.

Además, las «sectas», cismas o herejías, aparecen siempre como derivadas de una religión dada, en la que han tomado nacimiento, y de la que son por así decir como ramas irregulares. Por el contrario, el esoterismo no puede derivarse de la religión; allí mismo donde la toma como soporte, en tanto que medio de expresión y de realización, no hace otra cosa que ligarla efectivamente a su principio, y representa en realidad, en relación a ella, la tradición anterior a todas las formas exteriores particulares, religiosas u otras. Lo interior no puede ser producido por lo exterior, como tampoco el centro

---

ejercer una función en una organización iniciática, sino para recibir la iniciación misma, lo que es completamente diferente.

[1] Para la organización iniciática como tal, por el contrario, no hay más que ventajas en el hecho de mantener su reclutamiento tan restringido como sea posible, ya que, en este orden, una extensión demasiado grande es, bastante generalmente, una de las primeras causas de una cierta degeneración, así como lo explicaremos más adelante.

[2] Esto muestra la falsedad radical de las concepciones de aquellos que, como eso se encuentra frecuentemente sobre todo entre los escritores «antimasónicos», hablan de «la Secta», en singular y con mayúscula, como de una suerte de «entidad» en la que su imaginación encarna todo aquello hacia lo cual han sentido algún odio; por lo demás, el hecho de que las palabras lleguen a perder así completamente su sentido legítimo es, lo repetimos todavía a este propósito, una de las características del desorden mental de nuestra época.

puede ser producido por la circunferencia, ni lo superior por lo inferior, como tampoco el espíritu por el cuerpo; las influencias que presiden en las organizaciones tradicionales van siempre descendiendo y no remontan jamás, como tampoco un río remonta hacia su fuente. Pretender que la iniciación podría haber salido de la religión, y con mayor razón de una «secta», es invertir todas las relaciones normales que resultan de la naturaleza misma de las cosas[1]; el esoterismo es verdaderamente, en relación al exoterismo religioso, lo que el espíritu es en relación al cuerpo, de suerte que, cuando una religión ha perdido todo punto de contacto con el esoterismo[2], ya no queda en ella más que «letra muerta» y formalismo incomprendido, ya que lo que la vivificaba, era la comunicación efectiva con el centro espiritual del mundo, y ésta no puede ser establecida y mantenida conscientemente más que por el esoterismo y por la presencia de una organización iniciática verdadera y regular.

Ahora bien, para explicar cómo la confusión que nos dedicamos a disipar ha podido presentarse con suficiente apariencia de razón como para hacerse aceptar por un gran número de aquellos que no consideran las cosas más que desde afuera, es menester decir esto: en algunos casos, parece que ciertas «sectas» religiosas hayan podido tomar nacimiento por el hecho de la difusión negligente de fragmentos de doctrina esotérica más o menos incomprendida; pero el esoterismo en sí mismo no podría ser hecho responsable de esta suerte de «vulgarización», o de «profanación» en el sentido etimológico de la palabra, que es contraria a su esencia misma, y que jamás ha podido producirse más que a expensas de la pureza doctrinal. Para que semejante cosa tenga lugar, ha sido menester que aquellos que recibían tales enseñanzas las comprendieran bastante mal, a falta de preparación o quizás incluso de «cualificación», para atribuirles así un carácter religioso que las desnaturalizaba enteramente. ¿Y no viene siempre el error, en definitiva, de una incomprehensión o de una deformación de la verdad? Tal fue probablemente, para tomar un ejemplo en la historia de la edad media, el caso de los

---

[1] Un error similar, pero todavía agravado, es cometido por aquellos que querrían hacer salir la iniciación de algo más exterior todavía, como de una filosofía por ejemplo; el mundo iniciático ejerce su influencia «invisible» sobre el mundo profano, directa o indirectamente, pero por el contrario, aparte del caso anormal de una grave degeneración de algunas organizaciones, no podría ser influenciado por éste.

[2] Es menester observar bien que cuando decimos «puntos de contacto», eso implica la existencia de un límite común a los dos dominios, por el que se establece su comunicación, pero eso no entraña ninguna confusión entre ellos.

albigenses; pero, si éstos fueron «heréticos», Dante y los «Fieles de Amor», que estaban en el terreno estrictamente iniciático, no lo eran[1]; y este ejemplo puede ayudar también a hacer comprender la diferencia capital que existe entre las «sectas» y las organizaciones iniciáticas. Agregamos que, si algunas «sectas» han podido nacer así de una desviación de la enseñanza iniciática, eso mismo supone evidentemente la preexistencia de ésta y su independencia al respecto de las «sectas» en cuestión; y tanto histórica como lógicamente, la opinión contraria aparece como perfectamente insostenible.

Quedaría por examinar una cuestión: ¿cómo y por qué han podido producirse a veces tales desviaciones? Eso se arriesgaría a llevarnos muy lejos, ya que no hay que decir que sería menester, para responder a eso completamente, examinar de cerca cada caso particular; lo que se puede decir de una manera general, es que, primeramente, desde el punto de vista más exterior, parece casi imposible, cualesquiera que sean las precauciones que se tomen, impedir completamente toda divulgación; y, si las divulgaciones no son en todo caso más que parciales y fragmentarias (ya que, en suma, no pueden recaer más que sobre lo que es relativamente más accesible), las deformaciones que siguen de ellas son mucho más acentuadas. Desde otro punto de vista más profundo, se podría decir quizás que es menester que tales cosas tengan lugar en algunas circunstancias, como medio de una acción que se debe ejercer sobre la marcha de los acontecimientos; las «sectas» también tienen que jugar su papel en la historia de la humanidad, incluso si no es más que un papel inferior, y es menester no olvidar que todo desorden aparente no es en realidad más que un elemento del orden total del mundo. Por lo demás, las querellas del mundo exterior pierden ciertamente mucha de su importancia cuando se consideran desde un punto de vista donde se concilian todas las oposiciones que las suscitan, lo que es el caso desde que uno se coloca en el punto de vista estrictamente esotérico e iniciático; pero, precisamente por eso, no podría ser de ninguna manera el papel de las organizaciones iniciáticas mezclarse a esas querellas, o, como se dice comúnmente, «tomar partido» en ellas, mientras que las «sectas», al contrario, están comprometidas en eso inevitablemente por su propia naturaleza, ya que es eso quizás, en el fondo, lo que constituye toda su razón de ser.

---

[1] Ver sobre este tema, *El Esoterismo de Dante*, concretamente pp. 3-7 y 27-28, ed. francesa.

CAPÍTULO XII

ORGANIZACIONES INICIÁTICAS Y SOCIEDADES SECRETAS

Sobre la naturaleza de las organizaciones iniciáticas, hay otro error muy frecuente, que deberá retenernos durante más tiempo que el que consiste en asimilarlas a las «sectas» religiosas, ya que se refiere a un punto que parece particularmente difícil de comprender por la mayor parte de nuestros contemporáneos, pero que consideramos completamente esencial: es que tales organizaciones difieren totalmente, por su naturaleza misma, de todo lo que, en nuestros días, se llaman «sociedades» o «asociaciones», ya que éstas están definidas por caracteres exteriores que pueden faltar enteramente en aquellas, y que, incluso si se introducen a veces en ellas, permanecen siempre accidentales y no deben ser considerados, así como ya lo hemos indicado desde el comienzo, más que como el efecto de una suerte de degeneración, o, si se quiere, de «contaminación», en el sentido de que en eso se trata de la adopción de formas profanas o al menos exotéricas, sin ninguna relación con la meta real de estas organizaciones. Así pues, es completamente erróneo identificar, como se hace comúnmente, «organizaciones iniciáticas» y «sociedades secretas»; y, primeramente, es muy evidente que las dos expresiones no pueden coincidir de ninguna manera en su aplicación, ya que, de hecho, hay bastantes tipos de sociedades secretas, muchas de las cuales no tienen, ciertamente, nada de iniciático; ellas pueden constituirse debido al hecho de una simple iniciativa individual, y para una meta cualquiera; por lo demás, tendremos que volver de nuevo sobre esto después. Por otra parte, y esa es sin duda la causa principal del error que acabamos de mencionar, si ocurre que una organización iniciática toma accidentalmente, como lo decíamos hace un momento, la forma de una sociedad, ésta será forzosamente secreta, al menos en uno de los sentidos que se dan a esta palabra en parecido caso, y que no siempre se tiene el cuidado de distinguir con una precisión suficiente.

En efecto, es menester decir que, en el uso corriente, parecen vincularse a esta expresión de «sociedades secretas» varias significaciones bastante diferentes las unas de

las otras, y que no parecen necesariamente ligadas entre ellas, de aquí las divergencias de opinión cuando se trata de saber si esta designación conviene realmente a tal o a cual caso particular. Algunos quieren restringirla a las asociaciones que disimulan su existencia, o al menos el nombre de sus miembros; otros la extienden a aquellas que son simplemente «cerradas», o que no guardan el secreto más que sobre algunas formas especiales, rituales o no, adoptadas por ellas, sobre algunos medios de reconocimiento reservados a sus miembros, o sobre otras cosas de este género; y, naturalmente, los primeros protestarán cuando los segundos califiquen de secreta a una asociación que efectivamente no podría entrar en su propia definición. Decimos «protestarán» porque, muy frecuentemente las discusiones de este tipo no tiene un carácter enteramente desinteresado: cuando los adversarios más o menos abiertamente declarados de una asociación cualquiera la llaman secreta, con razón o sin ella, ponen en eso manifiestamente una intención polémica y más o menos injuriosa, como si el secreto no pudiera tener a sus ojos más que motivos «inconfesables», e incluso se puede discernir en ello a veces como una suerte de amenaza apenas disfrazada, en el sentido de que hay en eso una alusión expresa a la «ilegalidad» de una tal asociación, ya que apenas hay necesidad de decir que es siempre sobre el terreno «social», si no incluso más precisamente «político», donde se tienen preferentemente semejantes discusiones. Es muy comprehensible que, en estas condiciones, los miembros o los partidarios de la asociación en causa se esfuercen en establecer que el epíteto de «secreta» no podría convenirle realmente, y que, por esta razón, no quieran aceptar más que la definición más limitada, la que, muy evidentemente, no podría serle aplicable. Por lo demás, de una manera completamente general, se puede decir que la mayor parte de las discusiones no tienen otra causa que una falta de entendimiento sobre el sentido de los términos que se emplean; pero, cuando hay en juego intereses cualesquiera, así como ocurre aquí, detrás de esta divergencia en el empleo de las palabras, es muy probable que la discusión pueda proseguirse indefinidamente sin que los adversarios lleguen nunca a ponerse de acuerdo. En todo caso, las contingencias que intervienen en eso están ciertamente muy lejos del dominio iniciático, el único que nos concierne; si hemos creído deber decir aquí algunas palabras al respecto, es únicamente para despejar el terreno en cierto modo, y también porque eso bastaba para mostrar que, en todas las querellas que se refieren a las sociedades secretas o supuestas tales, o no es de organizaciones iniciáticas de lo que se trata, o al menos no es el carácter de éstas como

tales el que está en causa, lo que, por lo demás, sería imposible por otras razones más profundas que la continuación de nuestra exposición harán comprender mejor.

Colocándonos enteramente fuera de esas discusiones y desde un punto de vista que no puede ser más que el de un conocimiento completamente desinteresado, podemos decir esto: una organización, ya sea que revista o no las formas particulares, y por lo demás completamente exteriores, que permitan definirla como sociedad, podrá ser calificada de secreta, en el sentido más amplio de esta palabra, y sin que ello implique la menor intención desfavorable[1], cuando esa organización posea un secreto, de cualquier naturaleza que sea, y que sea tal por la fuerza misma de las cosas o solo en virtud de una convención más o menos artificial y más o menos expresa. Esta definición, pensamos, es bastante amplia como para que se puedan hacer entrar en ella todos los casos posibles, desde el de las organizaciones iniciáticas más alejadas de toda manifestación exterior, hasta el de simple sociedades con una meta cualquiera, política u otra, y que no tienen, como lo decíamos más atrás, nada de iniciático, y ni siquiera nada de tradicional. Así pues, es en el interior del dominio que abarca, y basándonos para ello tanto como sea posible en sus términos mismos, como debemos hacer las distinciones necesarias, y eso de una manera doble, es decir, por una parte, entre las organizaciones que son sociedades y las que no lo son, y, por otra, entre las que tienen un carácter iniciático y las que están desprovistas de él, ya que, debido al hecho de la «contaminación» que hemos señalado, estas dos distinciones no pueden coincidir exactamente; coincidirían solo si las contingencias históricas no hubieran acarreado, en algunos casos, una intrusión de formas profanas en organizaciones que, por su origen y por su meta esencial, son no obstante de naturaleza incontestablemente iniciática.

Sobre el primero de los dos puntos que acabamos de indicar, no hay lugar a insistir muy largamente, ya que, en suma, todo el mundo sabe lo que es una «sociedad», es decir, una asociación que tiene estatutos, reglamentos, reuniones en lugar y fecha fijas, que tiene registro de sus miembros, que posee archivos, actas de sus sesiones y otros documentos escritos, en una palabra que está rodeada de todo un aparato exterior más o

[1] De hecho, la intención desfavorable que se le achaca comúnmente procede únicamente de ese rasgo característico de la mentalidad moderna que hemos definido en otra parte como el «odio al secreto» bajo todas sus formas. (Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XII).

menos embarazoso[1]. Todo eso, lo repetimos, es perfectamente inútil para una organización iniciática, que, en cuanto a formas exteriores, no tiene necesidad de nada más que de un cierto conjunto de ritos y de símbolos, que, del mismo modo que la enseñanza que los acompaña y los explica, deben transmitirse regularmente por tradición oral. Recordaremos también, a este propósito, que, incluso si ocurre a veces que estas cosas sean puestas por escrito, eso nunca puede ser más que a título de simple «ayuda para la memoria», y que eso no podría dispensar en ningún caso de la transmisión oral y directa, puesto que solo ella permite la comunicación de una influencia espiritual, lo que constituye la razón de ser fundamental de toda organización iniciática; un profano que conociera todos los ritos, por haber leído su descripción en los libros, no estaría iniciado de ningún modo por eso, ya que, es bien evidente que, de ese modo, la influencia espiritual vinculada a esos ritos no le habría sido transmitida de ninguna manera.

Una consecuencia inmediata de lo que acabamos de decir, es que una organización iniciática, en tanto que no toma la forma accidental de una sociedad, con todas las manifestaciones exteriores que ésta implica, es en cierto modo «inaprehensible» para el mundo profano; y se puede comprender sin esfuerzo que ella no deja ningún rastro accesible a las investigaciones de los historiadores ordinarios, cuyo método tiene como carácter esencial no referirse únicamente más que a los documentos escritos, los cuales son inexistentes en parecido caso. Por el contrario, toda sociedad, por secreta que pueda ser, presenta «exteriores» que están forzosamente al alcance de las investigaciones de los profanos, «exteriores» por los que siempre es posible que éstos lleguen a tener conocimiento de ella en cierta medida, incluso si son incapaces de penetrar su naturaleza más profunda. No hay que decir que esta última restricción concierne a las organizaciones iniciáticas que han tomado una tal forma, o diríamos de buena gana, que han degenerado en sociedades por causa de las circunstancias y del medio donde se encuentran situadas; y agregaremos que este fenómeno no se ha producido nunca tan claramente como en el mundo occidental moderno, donde afecta a todo lo que subsiste todavía de las organizaciones que pueden reivindicar un carácter auténticamente

[1] Es menester no olvidar mencionar el lado «financiero« exigido por el hecho de este aparato mismo, ya que como se sabe muy bien, la cuestión de las «cotizaciones» toma una importancia considerable en todas las sociedades, comprendidas ahí las organizaciones iniciáticas occidentales que han tomado la forma exterior.

iniciático incluso si, como se constata muy frecuentemente, este carácter, en su estado actual, ha llegado a ser desconocido o incomprendido por la mayor parte de sus miembros mismos. No queremos buscar aquí las causas de este desconocimiento, que son diversas y múltiples, y que se deben en gran parte a la naturaleza especial de la mentalidad moderna; señalaremos solo que esta forma de sociedades puede no ser inocua en sí misma, ya que, puesto que lo exterior toma en ellas inevitablemente una importancia desproporcionada con su valor real, lo accidental acaba por ocultar completamente lo esencial; y, además, las similitudes aparentes con las sociedades profanas pueden ocasionar también muchas equivocaciones sobre la verdadera naturaleza de estas organizaciones.

No daremos más que un solo ejemplo de esas equivocaciones, que toca muy de cerca el fondo mismo de nuestro tema: cuando se trata de una sociedad profana, uno puede salir de ella del mismo modo que ha entrado, y se encuentra entonces pura y simplemente con lo que era antes; una dimisión o una expulsión basta para que todo lazo sea roto, puesto que ese lazo es evidentemente de una naturaleza completamente exterior y no implica ninguna modificación profunda del ser. Por el contrario, desde que se ha sido admitido en una organización iniciática, cualquiera que sea, jamás, por ningún medio, se puede dejar de estar vinculado a ella, puesto que la iniciación, por eso mismo de que consiste esencialmente en la transmisión de una influencia espiritual, es necesariamente conferida de una vez por todas y posee un carácter propiamente indeleble; se trata de un hecho de orden «interior» contra el que ninguna formalidad administrativa puede nada. Pero, por todas partes donde hay una sociedad, hay por eso mismo formalidades administrativas, y puede haber también dimisiones o expulsiones, por las que, según las apariencias, se dejará de formar parte de la sociedad considerada; y se ve de inmediato el equívoco que resultará de eso en el caso donde ésta no represente en suma más que la «exterioridad» de una organización iniciática. Por consiguiente, en todo rigor, sería menester hacer entonces, bajo esta relación, una distinción entre la sociedad y la organización iniciática como tal; y, puesto que la primera no es, como lo hemos dicho, más que una simple forma accidental y «sobrepuesta», de la que la segunda, en sí misma y en todo lo que constituye su esencia, permanece enteramente independiente, la aplicación de esta distinción presenta en realidad muchas menos dificultades de lo que podría parecer a primera vista.

Otra consecuencia a la que somos llevados lógicamente por estas consideraciones sería ésta: una sociedad, incluso secreta, siempre puede ser el blanco de atentados provenientes del exterior, porque, en su constitución, hay elementos que se sitúan, si se puede decir, al mismo nivel que éstos; así pues, concretamente, podría ser disuelta por la acción de un poder político. Por el contrario, la organización iniciática, por su naturaleza misma, escapa a tales contingencias, y ninguna fuerza exterior puede suprimirla; en este sentido también, es verdaderamente «inaprehensible». En efecto, puesto que la cualidad de sus miembros no puede perderse nunca ni serles arrebatada, conserva una existencia efectiva en tanto que uno solo de entre ellos permanezca vivo, y solo la muerte del último implicará su desaparición; pero esta eventualidad misma supone que sus representantes autorizados, por razones cuyos únicos jueces son ellos, habrán renunciado a asegurar la continuación de la transmisión de la que son los depositarios; y así, la única causa posible de su supresión, o más bien de su extinción, se encuentra necesariamente en su interior mismo.

En fin, toda organización iniciática es también «inaprehensible» desde el punto de vista de su secreto, puesto que éste es tal por naturaleza y no por convención, y puesto que, por consiguiente, no puede ser penetrado en ningún caso por los profanos, hipótesis que implicaría en sí misma una contradicción, ya que el verdadero secreto iniciático no es nada más que lo «incomunicable», y sólo la iniciación puede dar acceso a su conocimiento. Pero esto se refiere más bien a la segunda de las dos distinciones que hemos indicado más atrás, la de las organizaciones iniciáticas y de las sociedades secretas que no tienen en modo alguno ese carácter; por lo demás, esta distinción, parece, debería poder hacerse muy fácilmente por la diferencia misma de la meta que se proponen las unas y las otras; pero, de hecho, la cuestión es más compleja de lo que parece a primera vista. No obstante, hay un caso que no puede ofrecer ninguna duda: cuando uno se encuentra en presencia de una agrupación constituida para fines cualesquiera y cuyo origen es enteramente conocido, de la cual se sabe que ha sido creada completamente por unas individualidades cuyos nombres se pueden citar, y que no posee por consiguiente ningún vinculamiento tradicional, uno puede estar seguro de que esta agrupación, cualesquiera que sean por lo demás sus pretensiones, no tiene absolutamente nada de iniciático. La existencia de formas rituales en algunas de esas agrupaciones no cambia nada al respecto, ya que tales formas, tomadas o imitadas de las organizaciones iniciáticas, no son entonces más que una simple parodia desprovista de

todo valor real; y por otra parte, esto no se aplica solo a organizaciones cuyos fines son únicamente políticos o más generalmente «sociales», en uno cualquiera de los sentidos que se pueden atribuir a esta palabra, sino también a todas esas formaciones modernas que hemos llamado pseudoiniciáticas, comprendidas ahí aquellas que invocan un vago vinculamiento «ideal» a una tradición cualquiera.

Por el contrario, puede haber duda desde que se trata de una organización cuyo origen presenta algo enigmático y que no podría ser atribuido a unas individualidades definidas; en efecto, inclusive si sus manifestaciones conocidas no tienen evidentemente ningún carácter iniciático, puede ser no obstante que represente una desviación o una degeneración de algo que era primitivamente tal. Esta desviación, que puede producirse sobre todo bajo la influencia de preocupaciones de orden social, supone que la incomprehensión de la meta primera y esencial ha devenido general en los miembros de dicha organización; por lo demás, puede ser más o menos completa, y lo que subsiste todavía de organizaciones iniciáticas en occidente representa en cierto modo, en su estado actual, un estadio intermediario a este respecto. El caso extremo será aquel donde, aunque se conservan no obstante las formas rituales y simbólicas, nadie tiene ya la menor consciencia de su verdadero carácter iniciático, de suerte que ya no se las interpreta más que en función de alguna aplicación contingente cualquiera; por lo demás, legítimo o no, esa no es la cuestión, puesto que la degeneración consiste propiamente en el hecho de que no se considera nada más allá de esta aplicación y del dominio más o menos exterior al que ella se refiere especialmente. Está bien claro que, en parecido caso, aquellos que no ven las cosas más que «desde el exterior» serán incapaces de discernir aquello de lo que se trata en realidad y de hacer la distinción entre tales organizaciones y aquellas de las que hablábamos en primer lugar, tanto más cuanto que, cuando éstas han llegado a no tener ya, conscientemente al menos, más que una meta similar a aquella por la cual las otras han sido creadas artificialmente, de eso resulta una suerte de «afinidad» de hecho en virtud de la cual las unas y las otras pueden encontrarse en contacto más o menos directo, e incluso acabar a veces por entremezclarse de manera más o menos inextricable.

Para hacer comprender mejor lo que acabamos de decir, conviene apoyarse en casos precisos; citaremos así el ejemplo de dos organizaciones que, exteriormente, pueden parecer bastante comparables entre ellas, y que, sin embargo, difieren claramente por sus

orígenes, del tal suerte que entran respectivamente en la una y en la otra de las dos categorías que acabamos de distinguir: los Iluminados de Baviera y los Carbonarios. En lo que concierne a los primeros, los fundadores son conocidos, y se sabe de qué manera han elaborado el «sistema» por su propia iniciativa, al margen de todo vinculamiento a nada preexistente; se sabe también por qué etapas sucesivas han pasado los grados y los rituales, de los que algunos nunca fueron practicados y no existieron más que sobre el papel; pues todo fue puesto por escrito desde el comienzo y a medida que se desarrollaban y se precisaban las ideas de los fundadores, y eso es incluso lo que hizo fracasar sus planes, que, bien entendido, se referían exclusivamente al dominio social y no le rebasaban bajo ningún aspecto. Así pues, no es dudoso que en eso no se trata más que de la obra artificial de algunos individuos, y que las formas que habían adoptado no podían constituir más que un simulacro o una parodia de iniciación, puesto que faltaba el vinculamiento tradicional y puesto que la meta realmente iniciática era extraña a sus preocupaciones. Si se considera al contrario el Carbonarismo, se constata, por una parte, que es imposible asignarle un origen «histórico» de este género, y, por otra, que sus rituales presentan claramente el carácter de una «iniciación de oficio», emparentado como tal a la Masonería y al Compañerazgo; pero, mientras que éstos han guardado siempre una cierta conciencia de su carácter iniciático, por disminuida que esté debido a la intrusión de preocupaciones de orden contingente, y a la parte cada vez mayor que se les ha hecho en ellos, parece (aunque nunca se pueda ser absolutamente afirmativo a este respecto, puesto que un pequeño número de miembros, y que no son forzosamente los jefes aparentes, pueden constituir siempre la excepción a la incomprehensión general sin dejar aparecerlo en nada)[1] que el Carbonarismo haya llevado finalmente la degeneración al extremo, hasta el punto de no ser nada más de hecho que aquella simple asociación de conspiradores políticos cuya acción es conocida en la historia del siglo XIX. Los Carbonarios se mezclaron entonces a otras asociaciones de fundación completamente reciente y que nunca habían tenido nada de iniciático, mientras que, por otro lado, muchos de entre ellos pertenecían al mismo tiempo a la Masonería, lo que puede explicarse a la vez por la afinidad de las dos organizaciones y por una cierta degeneración de la Masonería misma, que va en el mismo sentido, aunque menos lejos, que la del Carbonarismo. En cuanto a los Iluminados, sus relaciones con la Masonería tuvieron un carácter completamente diferente: aquellos que entraron en ella no lo

[1] Por lo demás, nadie podría reprocharles una tal actitud, si la incomprehensión ha devenido tal que sea prácticamente imposible reaccionar contra ella.

hicieron más que con la intención bien determinada de adquirir una influencia preponderante y de servirse de ella como de un instrumento para la realización de sus designios particulares, lo que fracasó por lo demás como todo el resto; y, para decirlo de pasada, por esto se ve bastante bien cuan lejos están de la verdad aquellos que pretenden hacer de los Iluminados mismos una organización «masónica». Agregaremos también que la ambigüedad de esta denominación de «Iluminados» no debe ilusionar a nadie: la misma no era tomada ahí más que en una acepción estrictamente «racionalista», y es menester no olvidar que, en el siglo XVIII, las «luces» tenían en Alemania una significación casi equivalente a la de la «filosofía» en Francia, es decir, que no se podría concebir nada más profano e incluso más formalmente contrario a todo espíritu iniciático o solamente tradicional.

Abriremos aún un paréntesis a propósito de esta última precisión: si ocurre que ideas «filosóficas» y más o menos «racionalistas» se infiltran en una organización iniciática, es menester no ver en eso más que el efecto de un error individual (o colectivo) de sus miembros, debido a su incapacidad de comprender su verdadera naturaleza, y por consiguiente de guardarse de toda «contaminación» profana; este error, bien entendido, no afecta en modo alguno al principio mismo de la organización, pero es uno de los síntomas de esta degeneración de hecho de la que hemos hablado, degeneración que, por lo demás, puede alcanzar un grado más o menos avanzado. Diremos otro tanto del «sentimentalismo» y del «moralismo» bajo todas sus formas, cosas no menos profanas por su naturaleza misma; por lo demás, en general, todo eso está ligado más o menos estrechamente a un predominio de las preocupaciones sociales; pero es sobre todo cuando éstas llegan a tomar una forma específicamente «política», en el sentido más estrecho de la palabra, cuando la degeneración corre el riesgo de devenir irremediable. Uno de los fenómenos más extraños en este género, es la penetración de las ideas «democráticas» en las organización iniciáticas occidentales (y naturalmente, aquí pensamos sobre todo en la Masonería, o al menos en algunas de sus fracciones), sin que sus miembros parezcan apercibirse de que en eso hay una contradicción pura y simple, e incluso, bajo un doble aspecto: en efecto, por definición misma, toda organización iniciática está en oposición formal con la concepción «democrática» e «igualitaria», primeramente en relación al mundo profano, frente al cual ella constituye, en la acepción más exacta del término, una «elite» separada y cerrada, y después en sí misma, por la jerarquía de grados y de funciones que establece necesariamente entre sus propios

miembros. Por lo demás, este fenómeno no es más que una de las manifestaciones de la desviación del espíritu occidental moderno que se extiende y penetra por todas partes, incluso allí donde debería encontrar la resistencia más irreductible; y esto, por otra parte, no se aplica únicamente al punto de vista iniciático, sino también al punto de vista religioso, es decir, en suma a todo lo que posee un carácter verdaderamente tradicional.

Así, al lado de organizaciones que han permanecido puramente iniciáticas, hay aquellas que, por una razón o por otra, han degenerado o se han desviado más o menos completamente, pero que, no obstante, permanecen todavía iniciáticas en su esencia profunda, por incomprendida que ésta sea en su estado presente. Hay después aquellas que no son más que su contrahechura o su caricatura, es decir, las organizaciones pseudoiniciáticas; y finalmente hay otras organizaciones de carácter igualmente más o menos secreto, pero que no tienen ninguna pretensión de este orden, y que no se proponen sino metas que no tienen evidentemente ninguna relación con el dominio iniciático; pero debe entenderse bien que, sean cuales sean las apariencias, las organizaciones pseudoiniciáticas son en realidad tan profanas como estas últimas, y que así las unas y las otras no forman verdaderamente más que un solo grupo, por oposición al de las organizaciones iniciáticas, puras o «contaminadas» de influencias profanas. Pero, a todo eso, es menester agregar aún otra categoría, las de las organizaciones que dependen de la «contrainiciación», y que tienen ciertamente, en el mundo actual, una importancia mucho más considerable de lo que se estaría tentando a suponer comúnmente; nos limitaremos aquí a mencionarlas, sin lo cual nuestra enumeración presentaría una grave laguna, y señalaremos solo una nueva complicación que resulta de su existencia: ocurre en algunos casos que ejercen una influencia más o menos directa sobre las organizaciones profanas, y especialmente pseudoiniciáticas[1]; de ahí surge una dificultad más para determinar exactamente el carácter real de tal o cual organización; pero, bien entendido, no vamos a ocuparnos aquí del examen de los casos particulares, y nos basta haber indicado con suficiente claridad la clasificación que conviene establecer de una manera general.

Sin embargo, eso todavía no es todo: hay organizaciones que, aunque no tienen en sí mismas más que una meta de orden contingente, poseen no obstante un verdadero vinculamiento tradicional, porque proceden de organizaciones iniciáticas de las que, en

[1] Cf. el *Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXVI.

cierto modo, no son más que una emanación, y por las que son dirigidas «invisiblemente», aunque sus jefes aparentes sean enteramente extraños al asunto. Este caso, como ya lo hemos indicado, se encuentra en particular en las organizaciones secretas extremo orientales: constituidas únicamente en vista de una meta, especial, generalmente no tienen más que una existencia pasajera, y desaparecen sin dejar rastro desde que su misión está cumplida; pero, en realidad, representan el último escalón, y el más exterior de una jerarquía que se eleva de grado en grado hasta las organizaciones iniciáticas más puras y más inaccesibles a las miradas del mundo profano. Así pues, aquí no se trata en modo alguno de una degeneración de las organizaciones iniciáticas, sino más bien de formaciones expresamente queridas por éstas, sin que ellas mismas desciendan a ese nivel contingente y se mezclen a la acción que se ejerce en él, y eso para fines que, naturalmente, son muy diferentes de todo lo que puede ver o suponer un observador superficial. Recordaremos lo que ya hemos dicho más atrás sobre este tema, a saber, que las más exteriores de estas organizaciones pueden encontrarse a veces en oposición e incluso en lucha unas con otras, y tener no obstante una dirección o una inspiración común, puesto que esa dirección está más allá del dominio donde se afirma su oposición y es la única por la cual es válida; y quizás esto encontraría también su aplicación en otras partes además del extremo oriente, aunque una tal jerarquización de organizaciones superpuestas no se encuentra sin duda en ninguna parte de una manera tan clara y tan completa como en lo que depende de la tradición taoísta. Se tienen ahí organizaciones de un carácter «mixto» en cierto modo, de las que no se puede decir que sean propiamente iniciáticas, aunque tampoco que sean simplemente profanas, puesto que su vinculamiento a las organizaciones superiores les confiere una participación, aunque sea indirecta e inconsciente, en una tradición cuya esencia es puramente iniciática[1]; y algo de esta esencia se reencuentra siempre en sus ritos y en sus símbolos para aquellos que saben penetrar su sentido más profundo.

Todas las categorías de organizaciones que hemos considerado apenas tienen en común más que el único hecho de tener un secreto, cualquiera que sea por lo demás su naturaleza; no hay que decir que, de una a otra, esta naturaleza puede ser extremadamente diferente: entre el verdadero secreto iniciático y un designio político que se tiene oculto, o aún la disimulación de la existencia de una asociación o de los

[1] Recordaremos que el taoísmo representa únicamente el lado esotérico de la tradición extremo oriental, cuyo lado exotérico está constituido por el confucionismo.

nombres de sus miembros por razones de simple prudencia, no hay evidentemente ninguna comparación posible. Y todavía no hablamos en eso de esas agrupaciones de fantasía, como existen tantas en nuestros días y concretamente en los países anglosajones, que, para «remedar» a las organizaciones iniciáticas, adoptan formas que no recubren absolutamente nada, que están realmente desprovistas de todo alcance e incluso de toda significación, y sobre las cuales pretenden guardar un secreto que no se justifica por ninguna razón seria. Este último caso no tiene otro interés que mostrar bastante claramente la equivocación que se produce corrientemente, en el espíritu del público profano, sobre la naturaleza del secreto iniciático; se imagina, en efecto, que éste recae simplemente sobre los ritos, así como sobre palabras y signos empleados como medios de reconocimiento, lo que haría de él un secreto tan exterior y artificial como no importa cuál otro, un secreto que, en suma, no sería tal sino por convención. Ahora bien, si un tal secreto existe de hecho en la mayor parte de las organizaciones iniciáticas, no obstante, no es más que un elemento completamente secundario y accidental, y, a decir verdad, no tiene más que un valor de símbolo en relación al verdadero secreto iniciático, que es tal por la naturaleza misma de las cosas, y que, por consiguiente, nunca podría ser traicionado de ninguna manera, puesto que es de orden puramente interior y puesto que, como ya lo hemos dicho, reside propiamente en lo «incomunicable».

CAPÍTULO XIII

DEL SECRETO INICIÁTICO

Aunque acabamos de indicar ya cuál es la naturaleza esencial del secreto iniciático[1], debemos aportar todavía más precisiones a este respecto, a fin de distinguirle, sin ningún equívoco posible, de todos los demás géneros de secretos más o menos exteriores que se encuentran en las múltiples organizaciones que, por esta razón, son calificadas de «secretas» en el sentido más general. En efecto, hemos dicho que, para nós, esta designación significa únicamente que tales organizaciones poseen un secreto, de cualquier naturaleza que sea, y también que, según la meta que se proponen, ese secreto puede recaer naturalmente sobre las cosas más diversas y tomar las formas más variadas; pero, en todos los casos, un secreto cualquiera que no sea el secreto propiamente iniciático tiene siempre un carácter convencional; con eso queremos decir que no es tal más que en virtud de una convención más o menos expresa, y no por la naturaleza misma de las cosas. Por el contrario, el secreto iniciático es tal porque no puede no serlo, puesto que consiste exclusivamente en lo «inexpresable», lo cual, por consiguiente, es también necesariamente lo «incomunicable»; y así, si las organizaciones iniciáticas son secretas, este carácter no tiene aquí nada artificial y no resulta de ninguna decisión más o menos arbitraria por parte de nadie. Así pues, este punto es particularmente importante para distinguir bien, por una parte, las organizaciones iniciáticas de todas las demás organizaciones secretas, y por otra, para distinguir, en las organizaciones iniciáticas mismas, lo que constituye lo esencial de todo aquello que puede venir a agregarse a ello accidentalmente; ahora debemos dedicarnos a desarrollar un poco las consecuencias de esto.

La primera de estas consecuencias, que, por lo demás, ya hemos indicado precedentemente, es que, mientras que todo secreto de orden exterior puede ser siempre traicionado, el secreto iniciático no puede serlo nunca de ninguna manera, puesto que, en sí mismo y en cierto modo por definición, es inaccesible e inaprehensible a los

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. XII.

profanos y no podría ser penetrado por ellos, ya que su conocimiento no puede ser más que la consecuencia de la iniciación misma. En efecto, este secreto es de naturaleza tal que las palabras no pueden expresarle; es por eso por lo que, como tendremos que explicarlo más completamente a continuación, la enseñanza iniciática no puede hacer uso más que de ritos y de símbolos, que sugieren más bien que expresan, en el sentido ordinario de esta palabra. Hablando propiamente, lo que se transmite por la iniciación no es el secreto mismo, puesto que es incomunicable, sino la influencia espiritual que tiene a los ritos como vehículo, y que hace posible el trabajo interior por cuyo medio, tomando los símbolos como base y como soporte, cada uno alcanzará ese secreto y le penetrará más o menos completamente, más o menos profundamente, según la medida de sus propias posibilidades de comprehensión y de realización.

Por consiguiente, se piense lo que se piense de las demás organizaciones secretas, en todo caso, no se puede hacer un reproche a las organizaciones iniciáticas por tener este carácter, puesto que su secreto no es algo que ellas ocultan voluntariamente por razones cualesquiera, legítimas o no, y siempre más o menos sujetas a discusión y a apreciación como todo lo que procede del punto de vista profano, sino algo que no está en el poder de nadie, aunque lo quiera, desvelar y comunicar a otro. En cuanto al hecho de que estas organizaciones son «cerradas», es decir, que no admiten a todo el mundo indistintamente, se explica simplemente por la primera de las condiciones de la iniciación tales como las hemos expuesto más atrás, es decir, por la necesidad de poseer algunas «cualificaciones» particulares, a falta de las cuales no puede sacarse ningún beneficio real del vinculamiento a una tal organización. Además, cuando ésta deviene demasiado «abierta» e insuficientemente estricta a este respecto, corre el riesgo de degenerar a consecuencia de la incomprehensión de aquellos que admite así sin reflexión, y que, sobre todo cuando devienen mayoría, no dejan de introducir en ella toda suerte de puntos de vista profanos y de desviar su actividad hacia metas que no tienen nada en común con el dominio iniciático, como se ve muy frecuentemente en lo que, en nuestros días, subsiste todavía de las organizaciones de este género en el mundo occidental.

Así, y eso es una segunda consecuencia de lo que hemos enunciado al comienzo, el secreto iniciático en sí mismo y el carácter «cerrado» de las organizaciones que le detentan (o, para hablar más exactamente, que detentan los medios por los cuales les es

posible a aquellos que están «cualificados» tener acceso a él) son dos cosas completamente distintas y que no deben de ser confundidas de ninguna manera. En lo que concierne al primero, invocar razones de «prudencia» como se hace a veces, es desconocer totalmente su esencia y su alcance; para el segundo, por el contrario, que depende de la naturaleza de los hombres en general y no de la naturaleza de la organización iniciática, se puede hablar hasta un cierto punto de «prudencia», en el sentido de que, con esto, esa organización se defiende, no contra «indiscreciones» imposibles en cuanto a su naturaleza esencial, sino contra ese peligro de degeneración del que acabamos de hablar; tampoco es ésta la primera razón de ello, puesto que ésta no es otra que la perfecta inutilidad de admitir a individualidades para los que la iniciación nunca sería más que «letra muerta», es decir, un formalidad vacía y sin ningún efecto real, porque son en cierto modo impermeables a la influencia espiritual. En cuanto a la «prudencia» frente al mundo exterior, así como se entiende más frecuentemente, no puede ser más que una consideración completamente accesoria, aunque sea ciertamente legítima en presencia de un medio más o menos conscientemente hostil, puesto que la incomprehensión profana raramente se detiene en una suerte de indiferencia y se cambia con mucha facilidad en un odio cuyas manifestaciones constituyen un peligro que, ciertamente, no tiene nada de ilusorio; pero, no obstante, esto no podría alcanzar a la organización iniciática misma, que, como tal, es, así como lo hemos dicho, verdaderamente «inaprehensible». Así, las precauciones a este respecto, se impondrán tanto más cuanto más «exteriorizada» esté ya esa organización, y, por consiguiente, cuanto menos puramente iniciática sea; por lo demás, es evidente que solo en este caso puede llegar a encontrarse en contacto directo con el mundo profano, que, de otra manera no podría sino ignorarla pura y simplemente. Aquí no hablaremos de un peligro de otro orden, que puede resultar de la existencia de lo que hemos llamado la «contrainiciación», peligro al que, por lo demás, no podrían obviar simples medidas exteriores de «prudencia»; éstas no valen más que contra el mundo profano, cuyas reacciones, lo repetimos, no son de temer sino en tanto que la organización ha tomado una forma exterior tal como una «sociedad» o ha sido arrastrada más o menos completamente a una acción que se ejerce fuera del dominio iniciático, cosas que no podrían ser consideradas sino como teniendo un carácter simplemente accidental y contingente[1].

[1] Lo que acabamos de decir aquí se aplica al mundo profano reducido a sí mismo, si se puede expresar así; pero conviene agregar que, en algunos casos, también puede servir de instrumento

Llegamos así a despejar todavía otra consecuencia de la naturaleza del secreto iniciático: puede ocurrir de hecho, que, además de este secreto que es el único esencial, una organización iniciática posea también secundariamente, y sin perder en modo alguno por eso su carácter propio, otros secretos que no son del mismo orden, sino de un orden más o menos exterior y contingente; y son esos secretos puramente accesorios los que, al ser forzosamente los únicos aparentes a los ojos del observador de fuera, serán susceptibles de dar lugar a diversas confusiones. Esos secretos pueden provenir de la «contaminación» de la que hemos hablado, entendiendo por eso la agregación de metas que no tienen nada de iniciático, y a las que puede serles dada una importancia más o menos grande, puesto que, en esta suerte de degeneración, todos los grados son evidentemente posibles; pero la cosa no es siempre así, y puede ocurrir igualmente que tales secretos se refieran a aplicaciones contingentes, pero legítimas, de la doctrina iniciática misma, aplicaciones que se ha juzgado bueno «reservar» por razones que pueden ser muy diversas, y que habría que determinar en cada caso particular. Los secretos a los que hacemos alusión aquí son, más especialmente aquellos que conciernen a las ciencias y a las artes tradicionales; y lo que se puede decir de la manera más general a este respecto, es que, puesto que estas ciencias y estas artes no pueden ser comprendidas verdaderamente fuera de la iniciación donde tienen su principio, su «vulgarización» no podría tener más que inconvenientes, ya que acarrearía inevitablemente una deformación o incluso una desnaturalización, del género de la que ha dado nacimiento precisamente a las ciencias y a las artes profanas, como ya lo hemos expuesto en otras ocasiones.

En esta misma categoría de secretos accesorios y no esenciales, se debe colocar también otro género de secreto que existe muy generalmente en las organizaciones iniciáticas, y que es el que ocasiona más comúnmente, entre los profanos, esa equivocación sobre la que hemos llamado la atención precedentemente: este secreto es el que recae, ya sea sobre el conjunto de los ritos y de los símbolos en uso en una tal organización, o ya sea, más particularmente todavía, y también de una manera más estricta, sobre algunas palabras y algunos signos empleados por ella como «medios de reconocimiento», para permitir a sus miembros distinguirse de los profanos. No hay que decir que todo secreto de esta naturaleza no tiene más que un valor convencional y

inconsciente a una acción ejercida por los representantes de la «contrainiciación».

completamente relativo, y que, por eso mismo de que concierne a formas exteriores, siempre puede ser descubierto o traicionado, lo que, por lo demás, correrá el riesgo de producirse tanto más fácilmente cuanto menos rigurosamente «cerrada» sea la organización; así pues, se debe insistir sobre esto, a saber, que no solo este secreto no puede ser confundido de ninguna manera con el verdadero secreto iniciático, salvo por aquellos que no tienen la menor idea de la naturaleza de éste, sino que ni siquiera tiene nada de esencial, de suerte que su presencia o su ausencia no podría ser invocada para definir a una organización como poseedora de un carácter iniciático o como desprovista de él. De hecho, la misma cosa, o algo equivalente, existe también en la mayor parte de las demás organizaciones secretas, que no tienen nada de iniciático, aunque las razones para ello sean entonces diferentes: puede tratarse, ya sea de imitar a las organizaciones iniciáticas en sus apariencias más exteriores, como es el caso para las organizaciones que hemos calificado de «pseudoiniciáticas», e incluso para algunas agrupaciones de fantasía que no merecen siquiera este nombre, o ya sea simplemente de guardarse tanto como sea posible contra las indiscreciones, en el sentido más vulgar de esta palabra, así como ocurre sobre todo en las organizaciones con fines políticos, lo que se comprende sin la menor dificultad. Por otra parte, para las organizaciones iniciáticas, la existencia de un secreto de este tipo no tiene nada de necesario; e incluso tiene una importancia tanto menor cuanto más puro y elevado es el carácter de éstas, porque entonces están tanto más desprovistas de todas las formas exteriores y de todo lo que no es verdaderamente esencial. Así pues, ocurre esto, que puede parecer paradójico a primera vista, pero que, no obstante, es muy lógico en el fondo: el empleo de «medios de reconocimiento» por una organización es una consecuencia de su carácter «cerrado»; pero, en aquellas que son precisamente las más «cerradas» de todas, estos medios se reducen hasta desaparecer a veces enteramente, porque entonces no hay ninguna necesidad de ellos, ya que su utilidad está ligada directamente a un cierto grado de «exterioridad» de la organización que recurre a ellos, y alcanzan en cierto modo su máximo cuando ésta reviste un aspecto «semi-profano», del cual la forma de «sociedad» es el ejemplo más típico, porque es entonces cuando sus ocasiones de contacto con el mundo exterior son más extensas y múltiples, y porque, por consiguiente, le importa más distinguirse de éste por medios que sean ellos mismos de orden exterior.

Por lo demás, la existencia de un tal secreto exterior y secundario en las organizaciones iniciáticas más extendidas se justifica también por otras razones; algunos

le atribuyen sobre todo un papel «pedagógico», si es permisible expresarse así; en otros términos, la «disciplina del secreto» constituiría una suerte de «entrenamiento» o de ejercicio que forma parte de los métodos propios de esas organizaciones; y se podría ver en ello en cierto modo, a este respecto, como una forma atenuada y restringida de la «disciplina del silencio» que estaba en uso en algunas escuelas esotéricas antiguas, concretamente en los pitagóricos[1]. Este punto de vista es ciertamente justo, a condición de no ser exclusivo; y hay que destacar que, bajo este aspecto, el valor del secreto es completamente independiente del de las cosas sobre las que recae; el secreto guardado sobre las cosas más insignificantes tendrá, en tanto que «disciplina», exactamente la misma eficacia que un secreto realmente importante en sí mismo. Esto debería ser una respuesta suficiente a los profanos que, a este propósito, acusan a las organizaciones iniciáticas de «puerilidad», a falta de comprender que las palabras o los signos sobre los que se impone el secreto tienen un valor simbólico propio; si son incapaces de llegar hasta consideraciones de este último orden, lo que acabamos de indicar está al menos a su alcance y no exige ciertamente un gran esfuerzo de comprehensión.

Pero, en realidad, hay una razón más profunda, basada precisamente sobre este carácter simbólico que acabamos de mencionar, y que hace que lo que se llama «medios de reconocimiento» no sea solo eso, sino también, al mismo tiempo, algo más: se trata verdaderamente de símbolos como todos los demás, cuya significación debe ser igualmente meditada y profundizada, y que forman así parte integrante de la enseñanza iniciática. Por lo demás, es igualmente así para todas las formas empleadas por las organizaciones iniciáticas, y, más generalmente todavía, para todas aquellas que tienen un carácter tradicional (comprendidas ahí las formas religiosas): en el fondo, son siempre otra cosa que lo que parecen desde afuera, y es incluso eso lo que las diferencia esencialmente de las formas profanas, donde la apariencia exterior lo es todo y no recubre ninguna realidad de otro orden. Desde este punto de vista, el secreto de que se

[1] *Disciplina secreti* o *disciplina arcani*, se decía también en la iglesia cristiana de los primeros siglos, lo que parecen olvidar algunos enemigos del «secreto»; pero es menester destacar que, en latín, la palabra *disciplina* tiene lo más frecuentemente el sentido de «enseñanza», que, por lo demás, es su sentido etimológico, e incluso, por derivación, el de «ciencia» o de «doctrina», mientras que lo que se llama «disciplina» en francés no tiene más que un valor de medio preparatorio en vista de una meta que puede ser de conocimiento como es el caso aquí, pero que puede ser también de un orden diferente, por ejemplo simplemente «moral»; es incluso de ésta última manera como, de hecho, se la entiende más comúnmente en el mundo profano.

trata es él mismo un símbolo, el del verdadero secreto iniciático, lo que es evidentemente mucho más que un simple medio «pedagógico»[1]; pero, bien entendido, aquí más que en cualquier otra parte, el símbolo no debe ser confundido de ninguna manera con lo que es simbolizado, y es esta confusión la que comete la ignorancia profana, porque no sabe ver lo que hay detrás de la apariencia, y porque no concibe siquiera que pueda haber ahí algo más que lo que cae bajo los sentidos, lo que equivale prácticamente a la negación pura y simple de todo simbolismo.

Finalmente, indicaremos una última consideración que podría dar lugar todavía a otros desarrollos: el secreto de orden exterior, en las organizaciones iniciáticas donde existe, forma propiamente parte del ritual, puesto que lo que es su objeto se comunica, bajo la obligación correspondiente del silencio, en el curso mismo de la iniciación a cada grado o como acabamiento de éste. Así pues, este secreto no solo constituye un símbolo como acabamos de decirlo, sino también un verdadero rito, con toda la virtud propia que es inherente a éste como tal; y por lo demás, a decir verdad, en todos los casos, el rito y el símbolo están estrechamente ligados por su naturaleza misma, así como tendremos que explicarlo más ampliamente a continuación.

[1] Si se quisiera entrar un poco en el detalle a este respecto, se podría destacar por ejemplo que las «palabras sagradas» que no deben pronunciarse nunca son un símbolo particularmente claro de lo «inefable» o de lo «inexpresable»; por lo demás, se sabe que algo semejante se encuentra a veces hasta en el exoterismo, por ejemplo para el Tetragrama en la tradición judaica. Se podría mostrar también, en el mismo orden de ideas, que algunos signos están en relación con la «localización», en el ser humano, de los «centros» sutiles cuyo «despertar» constituye, según algunos métodos (concretamente los métodos «tántricos» en la tradición hindú), uno de los medios de adquisición del conocimiento iniciático efectivo.

CAPÍTULO XIV

DE LAS CUALIFICACIONES INICIÁTICAS

Nos es menester volver de nuevo ahora a las cuestiones que se refieren a la condición primera y previa de la iniciación, es decir, a la que se designa como las «cualificaciones» iniciáticas; a decir verdad, este tema es de aquellos que apenas es posible pretender tratar de una manera completa, pero que al menos podemos aportarle algunas aclaraciones. Primeramente, debe entenderse bien que estas cualificaciones son exclusivamente del dominio de la individualidad; en efecto, si no hubiera que considerar más que la personalidad o el «Sí mismo», no habría ninguna diferencia que hacer a este respecto entre los seres, y todos estarían igualmente cualificados, sin que haya lugar a hacer la menor excepción; pero la cuestión se presenta de modo muy diferente debido al hecho de que la individualidad debe ser tomada necesariamente como medio y como soporte de la realización iniciática; por consiguiente, es menester que posea las aptitudes requeridas para jugar este papel, y tal no es siempre el caso. La individualidad no es aquí, si se quiere, más que el instrumento del ser verdadero; pero, si este instrumento presenta algunos defectos, puede ser más o menos completamente inutilizable, o incluso serlo completamente para aquello de lo que se trata. Por lo demás, en eso no hay nada de lo que uno deba sorprenderse, con solo que reflexione que, incluso en el orden de las actividades profanas (o al menos devenidas tales en las condiciones de la época actual), lo que le es posible a uno no le es posible a otro, y que, por ejemplo, el ejercicio de tal o cual oficio exige algunas aptitudes especiales, mentales y corporales a la vez. La diferencia esencial es que, en ese caso, se trata de una actividad que depende toda entera del dominio individual, dominio que no rebasa de ninguna manera ni bajo ninguna relación, mientras que, en lo que concierne a la iniciación, el resultado a alcanzar está al contrario más allá de los límites de la individualidad; pero, todavía una vez más, ésta no debe tomarse menos como punto de partida, y esa es una condición a la cual es imposible sustraerse.

Se puede decir esto también: el ser que emprende el trabajo de realización iniciática debe partir forzosamente de un cierto estado de manifestación, aquel en el cual está

situado actualmente, y que conlleva todo un conjunto de condiciones determinadas: por una parte, las condiciones que son inherentes a ese estado y que le definen de una manera general, y, por otra, aquellas que, en ese mismo estado, son particulares a cada individualidad y que la diferencian de todas las demás. Es evidente que son estas últimas las que deben ser consideradas en lo que concierne a las cualificaciones, puesto que en eso se trata de algo que, por definición misma, no es común a todos los individuos, sino que caracteriza propiamente solo a aquellos que pertenecen, virtualmente al menos, a la «elite» entendida en el sentido en el que ya hemos empleado frecuentemente esta palabra en otras partes, sentido que precisaremos aún más a continuación, a fin de mostrar cómo se vincula directamente a la cuestión misma de la iniciación.

Ahora, es menester comprender bien que la individualidad debe ser tomada aquí tal como es de hecho, con todos sus elementos constitutivos, y que puede haber cualificaciones que conciernan a cada uno de esos elementos, comprendido ahí el elemento corporal mismo, que, bajo este punto de vista, no debe ser tratado de ninguna manera como algo indiferente o desdeñable. Quizás no habría que insistir tanto en ello si no nos encontráramos en presencia de la concepción groseramente simplificada que los occidentales modernos se hacen del ser humano: no solo la individualidad es para ellos el ser todo entero, sino que, además, esta individualidad misma es reducida a dos partes que se suponen completamente separadas la una de la otra, una de las cuales es el cuerpo, y la otra algo bastante mal definido, que es designado indiferentemente con los nombres más diversos y a veces los menos apropiados. Ahora bien, la realidad es completamente diferente: los elementos múltiples de la individualidad, cualquiera que sea por lo demás la manera en que se los quiera clasificar, no están aislados los unos de los otros, sino que forman un conjunto en el que no podría haber heterogeneidad radical o irreductible; y todos, el cuerpo tanto como los otros, son, al mismo título, manifestaciones o expresiones del ser en las diversas modalidades del dominio individual. Entre estas modalidades hay correspondencias tales que lo que pasa en una tiene normalmente su repercusión en las otras; de ello resulta que, por una parte, el estado del cuerpo puede influenciar de una forma favorable o desfavorable sobre las demás modalidades, y que, por otra, puesto que la inversa no es menos verdadera (e incluso más verdadera aún, ya que la modalidad corporal es aquella cuyas posibilidades son más restringidas), puede proporcionar también signos que traducen sensiblemente el

estado mismo de éstas[1]; está claro que estas dos consideraciones complementarias tienen la una y la otra su importancia bajo la relación de las cualificaciones iniciáticas. Todo eso sería perfectamente evidente si la noción específicamente occidental y moderna de la «materia», el dualismo cartesiano y las concepciones más o menos «mecanicistas», no hubieran oscurecido de tal modo estas cosas para la mayoría de nuestros contemporáneos[2]; se trata de circunstancias contingentes que obligan a demorarse en consideraciones tan elementales, que de otro modo bastaría con enunciarlas en pocas palabras, sin tener que agregarles la menor explicación.

No hay que decir que la cualificación esencial, la que domina a todas las demás, es una cuestión de «horizonte intelectual» más o menos extenso; pero puede ocurrir que las posibilidades de orden intelectual, aún existiendo virtualmente en una individualidad, estén, debido al hecho de los elementos inferiores de ésta (elementos de orden psíquico y de orden corporal a la vez) impedidas de desarrollarse, ya sea pasajeramente, o ya sea incluso definitivamente. Esa es la primera razón de lo que se podría llamar las cualificaciones secundarias; y hay todavía una segunda razón que resulta inmediatamente de lo que acabamos de decir: es que, en esos elementos, que son los más accesibles a la observación, se pueden encontrar marcas de algunas limitaciones intelectuales; en este último caso, las cualificaciones secundarias devienen en cierto modo equivalentes simbólicos de la cualificación fundamental misma. En el primer caso, al contrario, puede ocurrir que no tengan siempre una igual importancia: así, puede haber obstáculos que se oponen a toda iniciación, incluso simplemente virtual, o solo a una iniciación efectiva, o todavía al paso a los grados más o menos elevados, o, en fin, únicamente al ejercicio de algunas funciones en una organización iniciática (ya que se puede ser apto para recibir una influencia espiritual sin ser por eso necesariamente apto para transmitirla); y es menester agregar también que hay impedimentos especiales que pueden no concernir más que a algunas formas de iniciación.

Sobre este último punto, basta recordar en suma que la diversidad de los modos de iniciación, ya sea de una forma tradicional a otra, ya sea en el interior de una misma forma tradicional, tiene precisamente como meta responder a la de las aptitudes individuales; evidentemente no tendría ninguna razón de ser si un modo único pudiera

[1] De ahí la ciencia que, en la tradición islámica, se designa como *ilm-ul-firâsah*.

[2] Sobre todas estas cuestiones, ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*.

convenir igualmente a todos aquellos que están, de una manera general, cualificados para recibir la iniciación. Puesto que ello no es así, cada organización iniciática deberá tener su «técnica» particular, y no podrá admitir naturalmente más que a aquellos que sean capaces de conformarse a ella y de sacar de ella un beneficio efectivo, lo que supone, en cuanto a las cualificaciones, la aplicación de todo un conjunto de reglas especiales, válidas solo para la organización considerada, y que no excluyen de ningún modo, para aquellos que sean descartados por eso, la posibilidad de encontrar en otra parte una iniciación equivalente, siempre que posean las cualificaciones generales que son estrictamente indispensables en todos los casos. Uno de los ejemplos más claros que se pueden dar a este respecto, es el hecho de que existen formas de iniciación que son exclusivamente masculinas, mientras que hay otras donde las mujeres pueden ser admitidas igual que los hombres[1]; así pues, se puede decir que en eso hay una cierta cualificación que es exigida en un caso y que no lo es en el otro, y que esta diferencia reside en los modos particulares de la iniciación de que se trate; por lo demás, volveremos de nuevo sobre ello después, ya que hemos podido constatar que este hecho es generalmente muy mal comprendido en nuestra época.

Allí donde existe una organización social tradicional, incluso en el orden exterior, puesto que cada uno está en el lugar que conviene a su propia naturaleza individual, debe por eso mismo encontrar también más fácilmente, si está cualificado, el modo de iniciación que corresponde a sus posibilidades. Así, si se considera desde este punto de vista la organización de las castas, la iniciación de los kshatriyas no podría ser idéntica a la de los brâhmanes[2], y así sucesivamente; y, de una manera más particular todavía, una cierta forma de iniciación puede estar ligada al ejercicio de un oficio determinado, lo que no puede tener todo su valor efectivo más que si el oficio que ejerce cada individuo es en efecto aquel al que está destinado por las aptitudes inherentes a su naturaleza misma, de tal suerte que esas aptitudes formarán al mismo tiempo parte integrante de las cualificaciones especiales requeridas por la forma de iniciación correspondiente.

Al contrario, allí donde ya nada está organizado según las reglas tradicionales y normales, lo que es el caso del mundo occidental moderno, resulta una confusión que se

[1] En la antigüedad, hubo incluso formas de iniciación exclusivamente femeninas.

[2] Volveremos de nuevo sobre esto más adelante, a propósito de la cuestión de la iniciación sacerdotal y de la iniciación real.

extiende a todos los dominios, y que ocasiona inevitablemente complicaciones y dificultades múltiples, en cuanto a la determinación precisa de las cualificaciones iniciáticas, puesto que el lugar del individuo en la sociedad ya no tiene entonces sino una relación muy lejana con su naturaleza, y puesto que, incluso, muy frecuentemente, son únicamente los lados más exteriores y menos importantes de éste los que se toman en consideración, es decir, aquellos que no tienen realmente ningún valor, ni siquiera secundario, desde el punto de vista iniciático. Otra causa de dificultades que se agrega todavía a esa, y que, por lo demás, le es solidaria en una cierta medida, es el olvido de las ciencias tradicionales: puesto que los datos de algunas de ellas pueden proporcionar el medio de reconocer la verdadera naturaleza de un individuo, cuando faltan estas ciencias, ya no es posible, por otros métodos cualesquiera, suplirlas enteramente y con una perfecta exactitud; y se haga lo que se haga a este respecto, siempre habrá ahí una parte más o menos grande de «empirismo», que podrá dar lugar a muchos errores. Por lo demás, esa es una de las principales razones de la degeneración de algunas organizaciones iniciáticas: la admisión de elementos no cualificados, que, ya sea por ignorancia pura y simple de las reglas que deberían eliminarlos, o por imposibilidad de aplicarlas con exactitud, es en efecto uno de los factores que más contribuyen a esta degeneración, y que puede incluso, si se generaliza, acarrear finalmente la ruina completa a una tal organización.

Después de estas consideraciones de orden general, sería menester, para precisar más la significación real que conviene atribuir a las cualificaciones secundarias, dar algunos ejemplos bien definidos de las condiciones requeridas para el acceso a tal o a cual forma iniciática, y mostrar en cada caso su sentido y su alcance verdadero; pero una tal exposición, cuando debe dirigirse a los occidentales, se hace muy difícil por el hecho de que éstos, incluso en el caso más favorable, no conocen más que un número extremadamente restringido de estas formas iniciáticas, y porque las referencias a todas las demás correrían el riesgo de permanecer casi enteramente incomprendidas. Más aún, todo lo que subsiste en occidente de las antiguas organizaciones de este orden está muy disminuido a todos los respectos, como ya lo hemos dicho muchas veces, y es fácil darse cuenta de ello más especialmente en lo que concierne a la cuestión misma de la que se trata al presente: si todavía se exigen ahí algunas cualificaciones, es más bien por la fuerza del hábito que por una comprehensión cualquiera de su razón de ser; y, en estas condiciones, no habrá lugar a sorprenderse si ocurre a veces que algunos miembros de

estas organizaciones protestan contra el mantenimiento de estas cualificaciones, donde su ignorancia no ve más que una suerte de vestigio histórico, un resto de un estado de cosas desaparecido desde hace mucho tiempo, en una palabra un «anacronismo» puro y simple. No obstante, como uno está obligado a tomar como punto de partida aquello que tiene más inmediatamente a su disposición, eso mismo puede proporcionar la ocasión de algunas indicaciones que, a pesar de todo, no carecen de interés, y que, aunque tienen sobre todo a nuestros ojos el carácter de simples «ilustraciones», por eso no son menos susceptibles de dar lugar a algunas reflexiones de una aplicación más extensa de lo que podría parecer a primera vista.

Ya no hay apenas en el mundo occidental, como organizaciones iniciáticas que pueden reivindicar una filiación tradicional auténtica (condición fuera de la cual, lo recordaremos todavía una vez más, no podría tratarse más que de «pseudoiniciación»), más que el Compañerazgo y la Masonería, es decir, formas iniciáticas basadas esencialmente sobre el ejercicio de un oficio, en el origen al menos, y, por consiguiente, caracterizadas por métodos particulares, simbólicos y rituales, en relación directa con ese oficio mismo[1]. Solamente, aquí hay que hacer una distinción: en el Compañerazgo, el lazo original con el oficio se ha mantenido siempre, mientras que, en la Masonería, ha desaparecido de hecho; de ahí, en este último caso, el peligro de un desconocimiento más completo de la necesidad de algunas condiciones, no obstante inherentes a la forma iniciática misma de que se trata. En efecto, en el otro caso, es evidente que al menos las condiciones requeridas para que el oficio pueda ser ejercido efectivamente, e incluso para que lo sea de una manera tan adecuada como es posible, no podrán ser perdidas de vista nunca, incluso si no se considera nada más que eso, es decir, si no se toma en consideración más que su razón exterior y si se olvida su razón más profunda y propiamente iniciática. Por el contrario, allí donde esta razón profunda no está menos olvidada y donde la razón exterior misma no existe tampoco, es bastante natural en suma (lo que, bien entendido, no quiere decir legítimo) que se llegue a pensar que el mantenimiento de semejantes condiciones no se impone de ninguna manera, y a no considerarlas sino como restricciones molestas, e incluso injustas (y ésta es una consideración de la que se abusa mucho en nuestra época, consecuencia del «igualitarismo» destructor de la noción de «elite»), aportadas a un reclutamiento que la

[1] Hemos expuesto los principios sobre los que reposan las relaciones de la iniciación y del oficio en *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. VIII.

manía del «proselitismo» y de la superstición democrática del «gran número», rasgos bien característicos del espíritu occidental moderno, querrían hacer tan amplio como fuera posible, lo que es, en efecto, como ya lo hemos dicho, una de las causas más ciertas y más irremediables de degeneración para una organización iniciática.

En el fondo, lo que se olvida en parecido caso, es simplemente esto: si el ritual iniciático toma como «soporte» el oficio, de tal suerte que, por así decir, es su derivado por una transposición apropiada (y sin duda, en el origen, sería menester considerar las cosas más bien en sentido inverso, ya que el oficio, desde el punto de vista tradicional, no representa verdaderamente más que una aplicación contingente de los principios a los que la iniciación se refiere directamente), el cumplimiento de este ritual, para ser real y plenamente válido, exigirá algunas condiciones, entre las cuales se encontrarán las del ejercicio mismo del oficio, puesto que aquí se aplica igualmente la misma transposición, en virtud de las correspondencias que existen entre las diferentes modalidades del ser; y, debido a eso, aparece claramente que, como lo hemos indicado más atrás, quienquiera que está cualificado para la iniciación, de una manera general, no lo está por eso mismo indiferentemente para toda forma iniciática cualquiera que sea. Debemos agregar que el desconocimiento de este punto fundamental, que acarrea la reducción completamente profana de las cualificaciones a simples reglas corporativas, aparece, al menos en lo que concierne a la Masonería, como ligado bastante estrechamente a una equivocación sobre el verdadero sentido de la palabra «operativo», equivocación sobre la que tendremos que explicarnos después con los desarrollos requeridos, ya que da lugar a consideraciones de un alcance iniciático completamente general.

Así, si la iniciación masónica excluye concretamente a las mujeres (lo que, ya lo hemos dicho, no significa de ninguna manera que éstas sean inaptas para toda iniciación), y también a los hombres que están afectados de algunas enfermedades, eso no es simplemente porque, antiguamente, aquellos que eran admitidos en ella debían ser capaces de transportar fardos o de subir sobre los andamios, como algunos lo aseguran con una desconcertante ingenuidad; es porque, para aquellos que son así excluidos, la iniciación masónica como tal podría ser válida, aunque sus efectos serían nulos por falta de cualificación. A este respecto, se puede decir primeramente que la conexión con el oficio, si ha dejado de existir en cuanto al ejercicio exterior de éste, no por eso subsiste menos de una manera más esencial, en tanto que permanece necesariamente inscrita en

la forma misma de esta iniciación; si llegara a ser eliminada, eso ya no sería la iniciación masónica, sino cualquier otra cosa completamente diferente; y, por lo demás, como sería imposible sustituir legítimamente por otra filiación tradicional la que existe de hecho, ya ni siquiera habría entonces, realmente, ninguna iniciación. Por eso es por lo que, allí donde, a falta de una comprehensión más efectiva, queda todavía al menos una cierta consciencia más o menos obscura del valor propio de las formas rituales, se persiste en considerar las condiciones de las que hablamos aquí como formando parte integrante de los *landmarks* (el término inglés, en esta acepción «técnica» no tiene equivalente exacto en francés), que no pueden ser modificados en ninguna circunstancia, y cuya supresión o negligencia correría el riesgo de acarrear una verdadera nulidad iniciática[1].

Ahora, todavía hay algo más: si se examina de cerca la lista de los defectos corporales que son considerados como impedimentos para la iniciación, se constatará que entre ellos hay algunos que no parecen muy graves exteriormente, y que, en todo caso, no son tales que puedan oponerse a que un hombre ejerza el oficio de constructor[2]. Por consiguiente, eso no es todavía más que una explicación parcial, aunque exacta en toda la medida en la que es aplicable, y, además de las condiciones requeridas por el oficio, la iniciación exige otras que ya no tienen nada que ver con éste, sino que están únicamente en relación con las modalidades del trabajo ritual, considerado, por lo demás, no solo en su «materialidad», si se puede decir así, sino sobre todo como debiendo producir resultados efectivos para el ser que le cumple. Eso aparecerá tanto más claramente si, entre las diversas formulaciones de los *landmarks* (ya que, aunque no escritos en principio, no obstante, han sido frecuentemente el objeto de enumeraciones más o menos detalladas), uno se remite a las más antiguas, es decir, a una época donde las cosas de las que se trata eran todavía conocidas, e inclusive, por algunos al menos, conocidas de una manera que no era simplemente teórica o «especulativa», sino realmente «operativa», en el verdadero sentido al que hacíamos alusión más atrás. Al hacer este examen, uno podrá apercibirse incluso de una cosa que, ciertamente, hoy día parecería completamente extraordinaria a algunos si fueran capaces de darse cuenta de ella: es que los impedimentos para la iniciación, en la Masonería, coinciden casi

[1] Estos *landmarks* se consideran como existiendo *from time inmemorial*, es decir, que es imposible asignarles ningún origen histórico definido.

[2] Así, para dar un ejemplo preciso de este género, no se ve en qué un tartamudo podría ser molestado en el ejercicio de este oficio por su enfermedad.

enteramente con los que, en la Iglesia católica, son los impedimentos para la ordenación[1].

Este último punto es todavía de aquellos que, para ser bien comprendido, hacen llamada a algún comentario, ya que, a primera vista, se podría estar tentado de suponer que en eso hay una cierta confusión entre cosas de orden diferente, tanto más cuanto que ya hemos insistido frecuentemente sobre la distinción esencial que existe entre los dos dominios iniciático y religioso, y que, por consecuencia, debe encontrarse también entre los ritos que se refieren respectivamente a uno y al otro. Sin embargo, no hay necesidad de reflexionar largamente para comprender que debe haber leyes generales que condicionan el cumplimiento de los ritos, de cualquier orden que sean, puesto que se trata siempre, en suma, de la puesta en obra de algunas influencias espirituales, aunque su meta sea naturalmente diferentes según los casos. Por otro lado, se podría objetar también que, en el caso de la ordenación, se trata propiamente de la aptitud para desempeñar algunas funciones[2], mientras que, en lo que respecta a la iniciación, las cualificaciones requeridas para recibirla son distintas de las que pueden ser necesarias para ejercer además una función dentro de una organización iniciática (función que concierne principalmente a la transmisión de la influencia espiritual); y es exacto que no es bajo este punto de vista de las funciones donde es menester colocarse para que la similitud sea verdaderamente aplicable. Lo que es menester considerar, es que, en una organización religiosa del tipo del catolicismo, sólo el sacerdote cumple activamente los ritos, mientras que los laicos no participan de ellos más que de un modo «receptivo»; por el contrario, la actividad en el orden ritual constituye siempre, y sin ninguna excepción, un elementos esencial de todo método iniciático, de tal suerte que este método implica necesariamente la posibilidad de ejercer una tal actividad. Es pues, en definitiva, este cumplimiento activo de los ritos el que exige, además de la cualificación propiamente intelectual, algunas cualificaciones secundarias, que varían en parte según el carácter especial que revisten esos ritos en tal o en cual forma iniciática, entre las

---

[1] La cosa es así, en particular, para lo que se llamaba en el siglo XVIII la «regla de la letra B», es decir, para los impedimentos que están constituidos, por una y otra parte igualmente, para una serie de enfermedades y de defectos corporales cuyos nombres en francés, por una coincidencia bastante curiosa, comenzaban todos por esta misma letra B.

[2] Por lo demás, como ya lo hemos hecho observar precedentemente, este caso es el único donde pueden exigirse algunas cualificaciones particulares dentro de una organización tradicional de orden exotérico.

cuales la ausencia de algunos defectos corporales juega siempre un papel importante, ya sea en tanto que esos defectos obstaculizan directamente el cumplimiento de los ritos, ya sea en tanto que son el signo exterior de defectos correspondientes en los elementos sutiles del ser. Esa es sobre todo la conclusión que queremos sacar de todas estas consideraciones; y, en el fondo, lo que parece referirse aquí más especialmente a un caso particular, el de la iniciación masónica, no ha sido más que el medio más cómodo de exponer estas cosas, que nos queda todavía que hacer más precisas con la ayuda de algunos ejemplos determinados de impedimentos debidos a defectos corporales o a defectos psíquicos manifestados sensiblemente por éstos.

Si consideramos las enfermedades o los simples defectos corporales, en tanto que signos exteriores de algunas imperfecciones de orden psíquico, convendrá hacer una distinción entre los defectos que el ser presenta desde su nacimiento, o que se desarrollan naturalmente en él, en el curso de su existencia, como consecuencia de una cierta predisposición, y aquellos que son simplemente el resultado de algún accidente. En efecto, es evidente que los primeros traducen algo que puede ser considerado como más estrictamente inherente a la naturaleza misma del ser, y que, por consiguiente, es más grave desde el punto de vista donde nos colocamos, aunque, por lo demás, puesto que a un ser no puede ocurrirle nada que no corresponda realmente a algún elemento más o menos esencial de su naturaleza, las mismas enfermedades de origen aparentemente accidental no pueden ser consideradas como enteramente indiferentes a este respecto. Por otro lado, si se consideran estos mismos defectos como obstáculos directos al cumplimiento de los ritos o a su acción efectiva sobre el ser, ya no tiene que intervenir la distinción que acabamos de indicar; pero debe entenderse bien que algunos defectos que no constituyen tales obstáculos no son por ello menos, por la primera razón, impedimentos para la iniciación, e incluso a veces impedimentos de un carácter más absoluto, ya que expresan una «deficiencia» interior que hace al ser impropio para toda iniciación, mientras que puede haber enfermedades que obstaculizan solo la eficacia de los métodos «técnicos» particulares a tal o a cual forma iniciática.

Algunos podrán extrañarse de que digamos que las enfermedades accidentales tienen también una correspondencia en la naturaleza misma del ser que es alcanzado por ellas; sin embargo, eso no es, en suma, más que una consecuencia directa de lo que son realmente las relaciones del ser con el ambiente en el que se manifiesta: todas las

relaciones entre los seres manifestados en un mismo mundo, o, lo que equivale a lo mismo, todas sus acciones y reacciones recíprocas, no pueden ser reales más que si son la expresión de algo que pertenece a la naturaleza de cada uno de esos seres. En otros términos, puesto que todo lo que un ser sufre, así como todo lo que hace, constituye una «modificación» de sí mismo, debe corresponder necesariamente a algunas de las posibilidades que están en su naturaleza, de tal suerte que no puede haber nada que sea puramente accidental, si se entiende esta palabra en el sentido de «extrínseco» como se hace comúnmente. Así pues, toda la diferencia no es aquí más que una diferencia de grado: hay modificaciones que representan algo más importante o más profundo que otras; por consiguiente, en cierto modo, bajo este aspecto hay valores jerárquicos que observar entre las diversas posibilidades del dominio individual; pero, hablando rigurosamente, nada es indiferente o está desprovisto de significación, porque, en el fondo, un ser no puede recibir desde afuera más que simples «ocasiones» para la realización, en modo manifestado, de las virtualidades que lleva primero en sí mismo.

Puede parecer extraño también, a aquellos que se quedan en las apariencias, que algunas imperfecciones poco graves desde el punto de vista exterior hayan sido consideradas siempre y por todas partes como un impedimento a la iniciación; un caso típico de ese género es el de la tartamudez. En realidad, basta reflexionar un poco para darse cuenta de que, en este caso, se encuentran precisamente a la vez una y la otra de las dos razones que hemos mencionado; y, en efecto, primeramente, hay el hecho de que la «técnica» ritual implica casi siempre la pronunciación de algunas fórmulas verbales, pronunciación que debe ser naturalmente completamente correcta para ser válida, lo que la tartamudez no permite a aquellos seres que están afligidos por ella. Por otra parte, hay en una semejante enfermedad el signo manifiesto de una cierta «arritmia» del ser, si es permisible el empleo de esta palabra; y, por lo demás, las dos cosas están aquí estrechamente ligadas, ya que el empleo mismo de las fórmulas a las que acabamos de hacer alusión no es propiamente más que una de las aplicaciones de la «ciencia del ritmo» al método iniciático, de suerte que la incapacidad para pronunciarlas correctamente depende en definitiva de la «arritmia» interna del ser.

Esta «arritmia» no es más que un caso particular de desarmonía o de desequilibrio en la constitución del individuo; y se puede decir, de una manera general, de todas las anomalías corporales que son marcas de un desequilibrio más o menos acentuado, que,

si no son forzosamente siempre impedimentos absolutos (ya que en eso hay evidentemente muchos grados que observar), son al menos indicios desfavorables en un candidato a la iniciación. Por lo demás, puede ocurrir que tales anomalías, que no son propiamente enfermedades, no sean de tal naturaleza que se opongan al cumplimiento del trabajo ritual, aunque, sin embargo, si alcanzan un grado de gravedad que indica un desequilibrio profundo e irremediable, bastan por sí solas para descualificar al candidato, conformemente a lo que ya hemos explicado más atrás. Tales son, por ejemplo, las asimetrías notables del rostro o de los miembros; pero; bien entendido, si no se trata más que de asimetrías muy leves, no podrían considerarse siquiera verdaderamente como una anomalía, ya que, de hecho, no hay ninguna persona que presente en todo punto una simetría corporal exacta. Por lo demás, esto puede interpretarse como significando que, al menos en el estado actual de la humanidad, ningún individuo está perfectamente equilibrado bajo todos los aspectos; y, efectivamente, puesto que la realización del perfecto equilibrio de la individualidad implica la completa neutralización de todas las tendencias opuestas que actúan en ella, y, por consiguiente, la fijación en su centro mismo, único punto donde estas oposiciones dejan de manifestarse, equivale por eso mismo, pura y simplemente, a la restauración del «estado primordial». Así pues, se ve que es menester no exagerar nada, y que, si hay individuos que están cualificados para la iniciación, lo están a pesar de un cierto estado de desequilibrio relativo que es inevitable, pero que precisamente la iniciación podrá y deberá atenuar si produce un resultado efectivo, e incluso hacer desaparecer si llega a ser llevada hasta el grado que corresponde a la perfección de las posibilidades individuales, es decir, como lo explicaremos todavía más adelante, hasta el término de los «misterios menores»[1].

Debemos hacer observar todavía que hay algunos defectos que, sin ser tales que se oponen a una iniciación virtual, pueden impedirla devenir efectiva; por lo demás, no hay que decir que es aquí sobre todo donde habrá lugar a tener en cuenta las diferencias de métodos que existen entre las diversas formas iniciáticas; pero, en todos los casos habrá que considerar condiciones de este tipo desde que se entienda pasar de lo «especulativo»

---

[1] Hemos señalado en otra parte, a propósito de las descripciones del Anticristo, y precisamente en lo que concierne a las asimetrías corporales, que algunas descualificaciones iniciáticas de este género pueden constituir, al contrario, cualificaciones al respecto de la «contrainiciación» (*El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXIX).

a lo «operativo». Uno de los casos más generales, en este orden, será concretamente aquel de los defectos que, como algunas desviaciones de la columna vertebral, perjudican la circulación normal de las corrientes sutiles del organismo; apenas hay necesidad de recordar, en efecto, el papel importante que juegan estas corrientes en la mayor parte de los procesos de realización, a partir de su comienzo mismo, y en tanto que las posibilidades individuales no han sido rebasadas. Conviene agregar, para evitar toda equivocación a este respecto, que si la puesta en acción de estas corrientes se lleva a cabo conscientemente en algunos métodos[1], hay otros donde la cosa no es así, pero donde, no obstante, una tal acción no existe menos efectivamente por eso y no es menos importante en realidad; el examen profundo de algunas particularidades rituales, de algunos «signos de reconocimiento» por ejemplo (que son al mismo tiempo otra cosa cuando se los comprende verdaderamente), podría proporcionar sobre esto indicaciones muy claras, aunque ciertamente inesperadas para quien no está habituado a considerar las cosas desde este punto de vista que es propiamente el de la «técnica» iniciática.

Como nos es menester limitarnos, nos contentaremos con estos ejemplos, poco numerosos sin duda, pero escogidos expresamente entre aquellos que corresponden a los casos más característicos y más instructivos, para hacer comprender lo mejor posible aquello de lo que se trata verdaderamente; sería en suma poco útil, cuando no completamente fastidioso, multiplicarlos indefinidamente. Si hemos insistido tanto sobre el lado corporal de las cualificaciones iniciáticas, es porque, ciertamente, es el que corre el riesgo de aparecer menos claramente a los ojos de muchos, el que nuestros contemporáneos están generalmente más dispuestos a desconocer, y, por consiguiente, aquel sobre el que hay que atraer su atención tanto más especialmente. También había una ocasión en eso para mostrar aún, con toda la claridad requerida, cuan lejos está lo que concierne a la iniciación de las simples teorías más o menos vagas que querrían ver en ella tantas gentes que, por un efecto muy común de la confusión moderna, tienen la pretensión de hablar de cosas de las que no tienen el menor conocimiento real, pero que por ello no creen menos fácil poder «reconstruirlas» al gusto de su imaginación; y, finalmente, es particularmente fácil darse cuenta, por consideraciones «técnicas» de este tipo, que la iniciación es algo totalmente diferente del misticismo y que, verdaderamente, no podría tener la menor relación con él.

[1] En particular los métodos «tántricos» a los que ya hemos hecho alusión en una nota precedente.

CAPÍTULO XV

DE LOS RITOS INICIÁTICOS

En lo que precede, hemos sido llevados casi continuamente a hacer alusión a los ritos, ya que constituyen el elemento esencial para la transmisión de la influencia espiritual y el vinculamiento a la «cadena» iniciática, de suerte que se puede decir que, sin los ritos, no podría haber iniciación de ninguna manera. Nos es menester volver aún sobre esta cuestión de los ritos para precisar algunos puntos particularmente importantes; y, por lo demás, bien entendido, aquí no pretendemos tratar completamente de los ritos en general, de su razón de ser, de su papel, de los diversos tipos en los que se dividen, ya que ese es también un tema que requeriría para él solo un volumen entero.

Importa destacar primeramente que la presencia de los ritos es un carácter común a todas las instituciones tradicionales, de cualquier orden que sean, tanto exotéricas como esotéricas, tomando estos términos en su sentido más amplio como ya lo hemos hecho precedentemente. Este carácter es una consecuencia del elemento «no humano» implicado esencialmente en tales instituciones, ya que se puede decir que los ritos tienen siempre como meta poner al ser humano en relación, directa o indirectamente, con algo que rebasa su individualidad y que pertenece a otros estados de existencia; por lo demás, es evidente que no es necesario en todos los casos que la comunicación así establecida sea consciente para ser real, ya que, lo más habitualmente, se opera por intermediación de algunas modalidades sutiles del individuo, modalidades a las que la mayor parte de los hombres son incapaces de transferir al centro de su consciencia. Sea como sea, que el efecto sea aparente o no, que sea inmediato o diferido, el rito lleva siempre su eficacia en sí mismo, a condición, no hay que decirlo, de que se cumpla conformemente a las reglas tradicionales que aseguran su validez, y fuera de las cuales no sería más que una forma vacía y un vano simulacro; y esta eficacia no tiene nada de «maravilloso», ni de «mágico», como algunos lo dicen a veces con una intención manifiesta de denigramiento y de negación, ya que resulta simplemente de las leyes claramente

definidas según las cuales actúan las influencias espirituales, leyes de las que la «técnica» ritual no es en suma más que la aplicación y la puesta en obra[1].

Esta consideración de la eficacia inherente a los ritos, que se funda en leyes que no dejan ningún lugar a la fantasía o a la arbitrariedad, es común a todos los casos sin excepción; eso es verdadero tanto para los ritos de orden exotérico como para los ritos iniciáticos, y, entre los primeros, tanto para los ritos que dependen de formas tradicionales no religiosas como para los ritos religiosos. Debemos recordar también a este propósito, ya que se trata de un punto de los más importantes, que, como ya lo hemos explicado precedentemente, esta eficacia es enteramente independiente de lo que vale en sí mismo el individuo que cumple el rito; aquí sólo cuenta la función, y no el individuo como tal; en otros términos, la condición necesaria y suficiente es que éste haya recibido regularmente el poder de cumplir tal rito; así pues, importa poco que no comprenda verdaderamente su significación, e incluso que no crea en su eficacia, pues eso no podría impedir al rito ser válido si todas las reglas prescritas se han observado convenientemente[2].

Dicho eso, podemos pasar ahora a lo que concierne más especialmente a la iniciación, y notaremos primeramente, a este respecto, que su carácter ritual pone todavía en evidencia una de las diferencias fundamentales que la separan del misticismo, para el cual no existe nada de tal, lo que se comprende sin esfuerzo si uno se

[1] Apenas hay necesidad de decir que todas las consideraciones que exponemos aquí conciernen exclusivamente a los ritos verdaderos, poseedores de un carácter auténticamente tradicional, y que nos negamos absolutamente a dar este nombre de ritos a lo que no es más que una parodia de ellos, es decir, a las ceremonias establecidas en virtud de costumbres puramente humanas, y cuyo efecto, si tienen alguno, no podría rebasar en ningún caso el dominio «psicológico», en el sentido más profano de esta palabra; por lo demás, la distinción de los ritos y de las ceremonias es bastante importante como para que la tratemos especialmente a continuación.

[2] Es pues un grave error emplear, como lo hemos visto hacer frecuentemente a cierto escritor masónico, aparentemente muy satisfecho de este «descubrimiento» más bien desventurado, la expresión de «jugar al ritual» al hablar del cumplimiento de los ritos iniciáticos por individuos que ignoran su sentido y que ya no buscan siquiera penetrarle; una tal expresión no podría convenir más que al caso de profanos que simularan los ritos, no teniendo cualidad para cumplirlos válidamente; pero, en una organización iniciática, por degenerada que pueda estar en cuanto a la cualidad de sus miembros actuales, el ritual no es algo a lo cual se juega, y permanece siempre una cosa seria y realmente eficaz, incluso sin que lo sepan aquellos que toman parte en él.

remite a lo que hemos dicho de su «irregularidad». Se estará quizás tentado a objetar que el misticismo aparece a veces como teniendo un lazo más o menos directo con la observancia de algunos ritos; pero éstos no le pertenecen en modo alguno en propiedad, puesto que no son nada más que los ritos religiosos ordinarios; y, por lo demás, este lazo no tiene ningún carácter de necesidad, ya que, de hecho, está lejos de existir en todos los casos, mientras que, lo repetimos, no hay iniciación sin ritos especiales y apropiados. En efecto, la iniciación no es, como las realizaciones místicas, algo que «cae de las nubes», si se puede decir así, sin que se sepa cómo ni por qué; reposa al contrario sobre leyes científicas positivas y sobre reglas técnicas rigurosas; no se podría insistir demasiado en esto, cada vez que se presenta la ocasión para ello, para alejar toda posibilidad de malentendido sobre su verdadera naturaleza[1].

En cuanto a la distinción de los ritos iniciáticos y de los ritos exotéricos, solo podemos indicarla aquí sumariamente, ya que, si se tratara de entrar en el detalle, eso correría el riesgo de llevarnos demasiado lejos; habría lugar, concretamente, a sacar todas las consecuencias del hecho de que los primeros están reservados y no conciernen más que a una elite que posee cualificaciones particulares, mientras que los segundos son públicos y se dirigen indistintamente a todos los miembros de un medio social dado, lo que muestra bien que, cualesquiera que puedan ser a veces las similitudes aparentes, la meta no podría ser la misma en realidad[2]. De hecho, los ritos exotéricos no tienen como meta, como los ritos iniciáticos, abrir al ser a algunas posibilidades de conocimiento para lo cual todos no podrían ser aptos; y, por otra parte, es esencial destacar que, aunque hagan llamada también necesariamente a la intervención de un elemento de orden supraindividual, su acción nunca está destinada a rebasar el dominio de la individualidad. Esto es muy visible en el caso de los ritos religiosos, que podemos

[1] Es a esta técnica, que concierne al manejo de las influencias espirituales, a la que se refieren propiamente expresiones como las de «arte sacerdotal» y de «arte real», que designan las aplicaciones respectivas de las iniciaciones correspondientes; por otra parte, aquí se trata de ciencia sagrada y tradicional, que, aunque es ciertamente de un orden diferente de la ciencia profana, no por eso es menos «positiva», y lo es incluso realmente mucho más si se toma esta palabra en su verdadero sentido, en lugar de desviarle abusivamente como lo hacen los «cientificistas» modernos.

[2] Señalamos a este propósito el error de los etnólogos y de los sociólogos que califican muy impropiamente de «ritos de iniciación» a ritos que conciernen simplemente a la agregación de un individuo a una organización social exterior, y para los cuales el hecho de haber alcanzado una cierta edad constituye la única cualificación requerida; por lo demás, volveremos sobre este punto de nuevo.

tomar más particularmente como término de comparación, porque son los únicos ritos exotéricos que conoce actualmente occidente: toda religión se propone únicamente asegurar la «salvación» de sus adherentes, lo que es una finalidad que depende todavía del orden individual, y, por definición, en cierto modo, su punto de vista no se extiende más allá; los místicos mismos no consideran más que la «salvación» y nunca la «liberación», mientras que, al contrario, ésta es la meta última y suprema de toda iniciación[1].

Otro punto de una importancia capital es el siguiente: la iniciación, a cualquier grado que sea, representa para el ser que la ha recibido una adquisición permanente, un estado que, virtual o efectivamente, ha alcanzado de una vez por todas, y que nada en adelante podría arrebatarle[2]. Podemos destacar que en eso hay también una diferencia muy clara con los estados místicos, que aparecen como algo pasajero e incluso fugitivo, de los cuales el ser sale como ha entrado, y que puede incluso no recuperar jamás, lo que se explica por el carácter «fenoménico» de estos estados, recibidos desde «afuera», en cierto modo, en lugar de proceder de la «interioridad» misma del ser[3]. De eso resulta inmediatamente esta consecuencia, que los ritos de iniciación confieren un carácter definitivo e imborrable; por lo demás, ocurre lo mismo, en otro orden con algunos ritos religiosos, que, por esta razón, nunca podrían ser renovados para el mismo individuo, y que, por eso mismo, son aquellos que presentan la analogía más acentuada con los ritos

[1] Si se dice que, según la distinción que precisaremos más adelante, esto no es verdadero más que de los «misterios mayores», responderemos que los «misterios menores», que se detienen efectivamente en los límites de las posibilidades humanas, no constituyen en relación a éstos más que un estadio preparatorio y que no son en sí mismos su propio fin, mientras que la religión se presenta como un todo que se basta a sí mismo y que no requiere ningún complemento ulterior.

[2] Precisamos, para que no haya lugar a ningún equívoco, que esto debe entenderse únicamente de los grados de iniciación, y no de las funciones, que pueden no ser conferidas más que temporalmente a un individuo, o que éste puede devenir inapto para ejercerlas por múltiples razones; se trata de dos cosas enteramente distintas, entre las cuales uno debe guardarse bien de cometer ninguna confusión, puesto que la primera es de orden puramente interior, mientras que la segunda se refiere a una actividad exterior del ser, lo que explica la diferencia que acabamos de indicar.

[3] Esto toca a la cuestión de la «dualidad», que mantiene necesariamente el punto de vista religioso, por eso mismo de que se refiere esencialmente a lo que la terminología hindú designa como el «No Supremo».

iniciáticos, hasta tal punto que, en un cierto sentido, se les podría considerar como una suerte de transposición de éstos en el dominio exotérico[1].

Otra consecuencia de lo que acabamos de decir, es esto, que ya hemos indicado de pasada, pero sobre lo cual conviene insistir un poco más: la cualidad iniciática, una vez que ha sido recibida, no está vinculada de ninguna manera al hecho de ser miembro activo de tal o cual organización; desde que el vinculamiento a una organización tradicional ha sido efectuado, no puede ser roto por nada, y subsiste aunque el individuo ya no tenga ninguna relación aparente con esa organización, lo que no tiene más que una importancia completamente secundaria a este respecto. A falta de toda otra consideración, eso solo bastaría para mostrar cuan profundamente difieren las organizaciones iniciáticas de las asociaciones profanas, a las cuales no podrían ser asimiladas y ni siquiera comparadas de ninguna manera: aquel que se retira de una asociación profana o que es excluido de ella, ya no tiene ningún lazo con ella y vuelve a ser de nuevo exactamente lo que era antes de formar parte de ella; por el contrario, el lazo establecido por el carácter iniciático no depende en nada de contingencias tales como una dimisión o una exclusión, que son de orden simplemente «administrativo», como ya lo hemos dicho, y que no afectan más que a las relaciones exteriores; y, si éstas últimas lo son todo en el orden profano, donde una asociación no tiene nada más que dar a sus miembros, no son al contrario, en el orden iniciático, más que un medio completamente accesorio, y en modo alguno necesario, en relación con las realidades interiores que son las únicas que importan verdaderamente. Basta, pensamos, un poco de reflexión para darse cuenta de que todo eso es de una perfecta evidencia; lo que es sorprendente es constatar, como ya hemos tenido varias veces la ocasión de hacerlo, un desconocimiento casi general de nociones tan simples y tan elementales[2].

---

[1] Se sabe que, entre los siete sacramentos del catolicismo, hay tres que están en este caso y que no pueden ser recibidos más que una sola vez: el bautismo, la confirmación y el orden; la analogía del bautismo con una iniciación, en tanto que «segundo nacimiento», es evidente, y la confirmación representa en principio el acceso a un grado superior; en cuanto al orden, ya hemos señalado las similitudes que se pueden encontrar en él en lo que concierne a la transmisión de las influencias espirituales, similitudes que son hechas aún más llamativas por el hecho de que este sacramento no es recibido por todos y requiere, como lo hemos dicho, algunas cualificaciones especiales.

[2] Para tomar, a título de aplicación de lo que acaba de ser dicho en último lugar, el ejemplo más simple y más vulgar en lo que concierne a las organizaciones iniciáticas, es completamente inexacto hablar de un «exmasón», como se hace corrientemente; un Masón dimisionario o incluso excluido ya no

CAPÍTULO XVI

EL RITO Y EL SÍMBOLO

Hemos indicado precedentemente que el rito y el símbolo, que son el uno y el otro elementos esenciales de toda iniciación, y que incluso, de una manera más general, se encuentran asociados también invariablemente en todo lo que presenta un carácter tradicional, están en realidad estrechamente ligados por su naturaleza misma. En efecto, todo rito conlleva necesariamente un sentido simbólico en todos sus elementos constitutivos, e, inversamente, todo símbolo produce (y es a eso incluso a lo que está esencialmente destinado), para aquel que lo medita con las aptitudes y las disposiciones requeridas, unos efectos rigurosamente comparables a los de los ritos propiamente dichos, bajo la reserva, bien entendido, de que haya, en el punto de partida de este trabajo de meditación y como condición previa, la transmisión iniciática regular, fuera de la cual, por lo demás, los ritos no serían más que un vano simulacro, así como ocurre en las parodias de la pseudoiniciación. Es menester agregar aún que, cuando se trata de ritos y de símbolos verdaderamente tradicionales (y aquellos que no poseen este carácter no merecen ser llamados así, puesto que no son en realidad más que simples contrahechuras profanas suyas), su origen es igualmente «no humano»; así pues, la imposibilidad de signarles un autor o un interventor determinado, que ya hemos señalado, no se debe a la ignorancia, como pueden suponerlo los historiadores ordinarios (cuando no llegan, en último extremo, a ver en ello el producto de una suerte de «conciencia colectiva», que, si existiera, sería en todo caso bien incapaz de dar nacimiento a cosas de orden transcendente, como aquellas de las que se trata aquí), sino que es una consecuencia necesaria de este origen mismo, que no puede ser contestado más que por aquellos que desconocen totalmente la verdadera naturaleza de la tradición

forma parte de ninguna Logia ni de ninguna Obediencia, pero por eso no es menos Masón; por lo demás, que él lo quiera o no, eso no cambia nada; y la prueba de ello es que, si vuelve después a ser «reintegrado», no se le inicia de nuevo y no se le hace volver a pasar por los grados que ya ha recibido; así, la expresión inglesa de *unattached Mason* es la única que conviene propiamente en parecido caso.

y de todo lo que forma parte integrante de ella, como es muy evidentemente el caso a la vez para los ritos y para los símbolos.

Si se quiere examinar más de cerca esta identidad profunda del rito y del símbolo, se puede decir, primeramente, que el símbolo, entendido como figuración «gráfica», así como lo es lo más ordinariamente, no es en cierto modo más que la fijación de un gesto ritual[1]. Por lo demás, ocurre frecuentemente que el trazado mismo del símbolo debe efectuarse regularmente en condiciones que le confieren todos los caracteres de un rito propiamente dicho; de esto se tiene un ejemplo muy claro, en un dominio inferior, el de la magia (que, a pesar de todo, es una ciencia tradicional), con la confección de las figuras talismánicas; y, en el orden que nos concierne más inmediatamente, el trazado de los *yantras*, en la tradición hindú, es también un ejemplo no menos explícito de ello[2].

Pero eso no es todo, ya que, a decir verdad, la noción del símbolo a la que acabamos de referirnos es demasiado estrecha: no hay solamente símbolos figurados o visuales, hay también símbolos sonoros; ya hemos indicado en otra parte esta distinción de dos categorías fundamentales, que son, en la doctrina hindú, la del *yantra* y la del *mantra*[3]. Precisábamos entonces incluso que su predominancia respectiva caracterizaba a dos tipos de ritos, que, en el origen, se atribuyen, para los símbolos visuales, a las tradiciones de los pueblos sedentarios, y, para los símbolos sonoros, a las de los pueblos nómadas; por lo demás, entiéndase bien que, entre los unos y los otros, la separación no puede ser establecida de una manera absoluta (y es por eso por lo que hablamos solo de predominancia), puesto que aquí son posibles todas las combinaciones, debido al hecho de las adaptaciones múltiples que se han producido en el curso de las edades y por las cuales han sido constituidas las diversas formas tradicionales que nos son conocidas actualmente. Estas consideraciones muestran bastante claramente el lazo que existe, de una manera completamente general, entre los ritos y los símbolos; pero, podemos

[1] Estas consideraciones se relacionan directamente con lo que hemos llamado la «teoría del gesto», a la cual hemos hecho alusión en diversas ocasiones.

[2] A eso se puede asimilar, en la antigua Masonería, el trazado del «tablero de la Logia» (en inglés *tracing board*, y también, quizás por corrupción, *trestle board*), el cual constituía efectivamente un verdadero *yantra*. Los ritos en relación con la construcción de monumentos con destino tradicional podrían citarse también aquí como ejemplo, puesto que esos monumentos tenían necesariamente, en sí mismos, un carácter simbólico.

[3] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. XXI.

agregar que, en el caso de los *mantras*, este lazo es más inmediatamente aparente: en efecto, mientras que el símbolo visual, una vez que ha sido trazado, permanece o puede permanecer en el estado permanente (y es por lo que hemos hablado de gesto fijado), el símbolo sonoro, por el contrario, no es manifestado más que en el cumplimiento mismo del rito. Por lo demás, esta diferencia se encuentra atenuada cuando se establece una correspondencia entre los símbolos sonoros y los símbolos visuales; es lo que ocurre con la escritura, que representa una verdadera fijación del sonido (no del sonido mismo como tal, bien entendido, sino de una posibilidad permanente de reproducirle); y apenas hay necesidad de recordar a este propósito que toda escritura, en cuanto a sus orígenes al menos, es una figuración esencialmente simbólica. Por lo demás, la cosa no es diferente para la palabra misma, a la que este carácter simbólico no es menos inherente por su naturaleza propia: es muy evidente que la palabra, cualquiera que sea, no podría ser nada más que un símbolo de la idea que está destinada a expresar; así, todo lenguaje, tanto oral como escrito, es verdaderamente un conjunto de símbolos, y es precisamente por eso por lo que el lenguaje, a pesar de todas las teorías «naturalistas» que han sido imaginadas en los tiempos modernos para intentar explicarle, no puede ser una creación más o menos artificial del hombre, ni un simple producto de su facultades de orden individual[1].

Hay también, para los símbolos visuales mismos, un caso bastante comparable al de los símbolos sonoros, bajo la relación que acabamos de indicar: este caso es el de los símbolos que no son trazados de manera permanente, sino que se emplean solo como signos en los ritos iniciáticos (concretamente los «signos de reconocimiento» de los que hemos hablado precedentemente)[2] e incluso religiosos (el «signo de la cruz» es un ejemplo típico de ello y conocido por todos)[3]; aquí, el símbolo no forma realmente más

[1] No hay que decir que la distinción de las «lenguas sagradas» y de las «lenguas profanas» no interviene aquí más que secundariamente; tanto para las lenguas como para las ciencias y las artes, el carácter profano no representa nunca más que el resultado de una verdadera degeneración, que, por lo demás, ha podido producirse más pronto y más fácilmente en el caso de las lenguas en razón de su uso más corriente y más generalizado.

[2] Las «palabras» de uso similar entran naturalmente en la categoría de los símbolos sonoros.

[3] Por lo demás, este signo era también un verdadero «signo de reconocimiento» para los cristianos de los primeros tiempos.

que uno con el gesto ritual mismo[1]. Por lo demás, sería completamente inútil querer hacer de estos signos una tercera categoría de símbolos, distinta de aquellas de las que hemos hablado hasta aquí; probablemente, algunos psicólogos los considerarían así y los designarían como símbolos «motores» o por cualquier otra expresión de este género; pero, puesto que se hacen evidentemente para ser percibidos por la vista, entran por eso mismo en la categoría de los símbolos visuales; y son en ésta, en razón de su «instantaneidad», si se puede decir, los que representan la mayor similitud con la categoría complementaria, la de los símbolos sonoros. Por lo demás, el símbolo «gráfico» mismo es, lo repetimos, un gesto o un movimiento fijado (el movimiento mismo o el conjunto más o menos complejo de movimientos que es menester hacer para trazarle, y que los mismos psicólogos, en su lenguaje especial, llamarían sin duda un «esquema motor»)[2]; y, en lo que respecta a los símbolos sonoros, puede decirse también que el movimiento de los órganos vocales, necesario para su producción (ya sea que se trate, por lo demás, de la emisión de la palabra ordinaria o de la de sonidos musicales), constituye en suma un gesto del mismo orden que todos los demás tipos de movimientos corporales, de los que, por lo demás, no es posible aislarle nunca enteramente[3]. Así, esta noción del gesto, tomada en su acepción más extensa (y que, por lo demás, es más conforme a lo que implica verdaderamente la palabra que la acepción más restringida que se la da en el uso corriente), reduce todos estos casos diferentes a la unidad, de suerte que se puede decir que es ahí donde tienen en el fondo su principio común; y, en

[1] Un caso en cierto modo intermediario es el de las figuras simbólicas que, trazadas al comienzo de un rito o en su preparación, son borradas inmediatamente después de su cumplimiento; igualmente es así para muchos *yantras*, y era también así antaño para el «tablero de la Logia» en la Masonería. Esta práctica no representa solo una precaución tomada contra la curiosidad profana, explicación siempre demasiado «simplista» y superficial; es menester ver en ella sobre todo una consecuencia del lazo mismo que une íntimamente el símbolo y el rito, de tal suerte que el símbolo no tendría ninguna razón de subsistir visiblemente fuera del rito.

[2] Eso se ve muy claramente en un caso como el del «signo de reconocimiento» que, en los pitagóricos, consistía en trazar el «pentagrama» de un solo trazo.

[3] Señalamos, en lo que concierne a las relaciones del lenguaje con el gesto entendido en su sentido más ordinario y restringido, los trabajo del Rev. P. Marcel Jousse, que aunque tienen un punto de partida forzosamente muy diferente del nuestro, no son por ello menos dignos de interés, desde nuestro punto de vista, puesto que tocan la cuestión de algunos modos de expresión tradicionales ligados generalmente a la constitución y al uso de las lenguas sagradas, y casi enteramente perdidos u olvidados en las lenguas profanas, que están en suma reducidas a la forma de lenguaje más estrechamente limitada de todas.

el orden metafísico, este hecho tiene una significación profunda, que no podemos pensar desarrollar aquí, a fin de no apartarnos demasiado del tema principal de nuestro estudio.

Se debe poder comprender ahora sin esfuerzo el hecho de que todo rito esté constituido literalmente por un conjunto de símbolos: éstos, en efecto, no comprenden solo los objetos empleados o las figuras representadas, como se podría estar tentado de pensarlo cuando uno se queda en la noción más superficial, sino también los gestos efectuados y las palabras pronunciadas (puesto que, en realidad, según lo que acabamos de decir, éstas no son más que un caso particular de aquellos), en una palabra, todos los elementos del rito sin excepción; y estos elementos tienen así valor de símbolos por su naturaleza misma, y no en virtud de una significación sobreagregada que les vendría de las circunstancias exteriores y que no les sería verdaderamente inherente. Se podría decir también que los ritos son símbolos «puestos en acción», y que todo gesto ritual es un símbolo «actuado»[1]; no es, en suma, más que otra manera de expresar la misma cosa, poniendo sólo más especialmente en evidencia el carácter que presenta el rito de ser, como toda acción, algo que se cumple forzosamente en el tiempo[2], mientras que el símbolo como tal puede ser considerado desde un punto de vista «intemporal». En este sentido, se podría hablar de una cierta preeminencia del símbolo en relación al rito; pero rito y símbolo no son en el fondo más que dos aspectos de una misma realidad; y ésta no es otra, en definitiva, que la correspondencia que liga entre ellos todos los grados de la Existencia universal, de tal suerte que, por ella, nuestro estado humano puede ser puesto en comunicación con los estados superiores del ser.

[1] Notaremos particularmente, desde este punto de vista, el papel jugado en los ritos por los gestos que la tradición hindú llama *mudrâs*, y que constituyen un verdadero lenguaje de movimientos y de actitudes; los «toques» (en inglés *grips*) empleados como «medios de reconocimiento» en las organizaciones iniciáticas, tanto en occidente como en oriente, no son otra cosa en realidad que un caso particular de los *mudrâs*.

[2] En sánscrito, la palabra *karma*, que significa primeramente «acción» en general, se emplea de una manera «técnica» para designar en particular la «acción ritual»; lo que expresa entonces directamente, es este mismo carácter del rito que indicamos aquí.

CAPÍTULO XVII

MITOS, MISTERIOS Y SÍMBOLOS

Las consideraciones que acabamos de exponer nos conducen de manera bastante natural a examinar otra cuestión conexa, la de las relaciones del símbolo con lo que se llama el «mito»; sobre este tema, debemos hacer observar primeramente que nos ha ocurrido a veces hablar de una cierta degeneración del simbolismo como habiendo dado nacimiento a la «mitología», tomando esta última palabra en el sentido que se le da habitualmente, y que es en efecto exacto cuando se trata de la antigüedad llamada «clásica», pero que quizás no podría aplicarse válidamente fuera de ese periodo de las civilizaciones griega y latina. Así pues, pensamos que, para todas las demás partes, conviene evitar el empleo de este término, que solo puede dar lugar a equívocos fastidiosos y a asimilaciones injustificadas; pero, si el uso impone esta restricción, es menester decir no obstante que la palabra «mito», en sí misma y en su significación original, no contiene nada que marque una tal degeneración, bastante tardía en suma, y debida únicamente a una incomprehensión más o menos completa de lo que subsistía de una tradición muy anterior. Conviene agregar que, si se puede hablar de «mitos» en lo que concierne a esta tradición misma, a condición de restablecer el verdadero sentido de la palabra y de desechar todo lo que se le agrega frecuentemente de «peyorativo» en el lenguaje corriente, no habría entonces, en todo caso, «mitología», puesto que ésta, tal como la entienden los modernos, no es nada más que un estudio emprendido «desde el exterior», y que implica por consiguiente, se podría decir, una incomprehensión de segundo grado.

La distinción que se ha querido establecer a veces entre «mitos» y «símbolos» no tiene fundamento en realidad: para algunos, mientras que el mito es un relato que presenta un sentido diferente del que expresan directa y literalmente las palabras que le componen, el símbolo sería esencialmente una representación figurativa de algunas ideas por un esquema geométrico o por un dibujo cualquiera; así pues, el símbolo sería propiamente un modo gráfico de expresión, y el mito un modo verbal. Según lo que ya hemos explicado precedentemente, hay, en lo que concierne a la significación dada al

símbolo, una restricción completamente inaceptable, ya que toda imagen que es tomada para representar una idea, para expresarla o sugerirla de una manera cualquiera y a cualquier grado que sea, es por eso mismo un signo, o, lo que equivale a lo mismo, un símbolo de esta idea; importa poco que se trate de una imagen visual o de cualquier otro tipo de imagen, ya que eso no introduce aquí ninguna diferencia esencial y no cambia absolutamente nada el principio del simbolismo. Éste, en todos los casos, se basa siempre sobre una relación de analogía o de correspondencia entre la idea que se trata de expresar y la imagen, gráfica, verbal u otra, por la que se la expresa; desde este punto de vista completamente general, las palabras mismas, como ya lo hemos dicho, no son y no pueden ser otra cosa que símbolos. Se podría incluso, en lugar de hablar de una idea y de una imagen como acabamos de hacerlo, hablar más generalmente todavía de dos realidades cualquiera, de órdenes diferentes, entre las cuales existe una correspondencia que tiene su fundamento a la vez en la naturaleza de una y de la otra: en estas condiciones, una realidad de un cierto orden puede ser representada por una realidad de un orden diferente, y ésta es entonces un símbolo de aquella.

Habiendo recordado así el principio del simbolismo, vemos que éste es evidentemente susceptible de una multitud de modalidades diversas; el mito no es más que un simple caso particular, que constituye una de esas modalidades; se podría decir que el símbolo es el género, y que el mito es una de sus especies. En otros términos, se puede considerar un relato simbólico, tanto como un dibujo simbólico, o como muchas otras cosas aún que tienen el mismo carácter y que juegan el mismo papel; los mitos son relatos simbólicos, lo mismo que las «parábolas», que, en el fondo, no difieren de ellos esencialmente[1]; en eso no nos parece que haya nada que pueda dar lugar a la menor dificultad, desde que se ha comprendido bien la noción general y fundamental del simbolismo.

Pero, dicho eso, hay lugar a precisar la significación propia de la palabra «mito» misma, que puede conducirnos a algunas observaciones que no carecen de importancia,

---

[1] No carece de interés destacar que lo que se llama en la Masonería las «leyendas» de los diferentes grados entra en esta definición de los mitos, y que la «puesta en acción» de estas «leyendas» muestra bien que ellas están verdaderamente incorporadas a los ritos mismos, de los que es absolutamente imposible separarlas; así pues, lo que hemos dicho de la identidad esencial del rito y del símbolo, se aplica muy particularmente también en parecido caso.

y que se vinculan al carácter y a la función del simbolismo considerado en el sentido más determinado donde se distingue del lenguaje ordinario y donde se opone a él incluso bajo algunos aspectos. Esta palabra «mito» se considera comúnmente como sinónima de «fábula», entendiendo por eso simplemente una ficción cualquiera, lo más frecuentemente revestida de un carácter más o menos poético; eso es el efecto de la degeneración de la que hablábamos al comienzo, y los griegos, de cuya lengua se ha tomado este término, tienen ciertamente su parte de responsabilidad en lo que es, a decir verdad, una alteración profunda y una desviación de su sentido primitivo. En efecto, en ellos la fantasía individual comenzó bastante pronto a darse curso libre en todas las formas del arte, que, por eso, en lugar de permanecer propiamente hierático y simbólico como en los egipcios y los pueblos de oriente, tomó rápidamente una dirección muy diferente, que apuntaba mucho menos a instruir que a complacer, y que desembocó en producciones cuya mayor parte están casi desprovistas de toda significación real y profunda (salvo lo que podía subsistir aún en ellas, aunque fuera inconscientemente, de los elementos que habían pertenecido a la tradición anterior), y donde, en todo caso, ya no se encuentra ningún rastro de esa ciencia eminentemente «exacta» que es el verdadero simbolismo; ese es, en suma, el comienzo de lo que se puede llamar el arte profano; y coincide sensiblemente con el de ese pensamiento igualmente profano que, debido al ejercicio de la misma fantasía individual en un dominio diferente, debía de ser conocido bajo el nombre de «filosofía». La fantasía de que se trata se ejerció en particular sobre los mitos preexistentes: los poetas, que desde entonces ya no eran escritores sagrados como en el origen y que ya no poseían la inspiración «suprahumana», al desarrollarlos y al modificarlos al capricho de su imaginación, los rodearon de ornamentos superfluos y vanos, los oscurecieron y los desnaturalizaron, de suerte que devino frecuentemente muy difícil recuperar su sentido y sacar sus elementos esenciales, salvo quizás por comparación con los símbolos similares que se pueden encontrar en otras partes y que no han sufrido la misma deformación; y se puede decir que, finalmente, el mito ya no fue, al menos para la inmensa mayoría, más que un símbolo incomprendido, eso mismo que ha seguido siendo para los modernos. Pero en eso no hay más que abuso y, podríamos decir, «profanación» en el sentido propio de la palabra; lo que nos es menester considerar, es que el mito, antes de toda deformación, era esencialmente un relato simbólico, como lo hemos dicho más atrás, y que esa era su única razón de ser; y, bajo este punto de vista ya, «mito» no es enteramente sinónimo de «fábula», ya que esta última palabra (en latín *fabula*, de *fari*, hablar) no designa

etimológicamente más que un relato cualquiera, sin especificar de ninguna manera su intención o su carácter; aquí también, por lo demás, el sentido de «ficción» no ha venido a agregarse a ella sino ulteriormente. Hay más: estos dos términos de «mito» y «fábula», que se han llegado a tomar como equivalentes, se derivan de raíces que tienen en realidad una significación completamente opuesta, ya que, mientras que la raíz de «fábula» designa la palabra, la raíz de «mito», por extraño que eso pueda parecer a primera vista cuando se trata de un relato, designa al contrario el silencio.

En efecto, la palabra griega *muthos*, «mito», viene de la raíz *mu*, y ésta (que se encuentra también en el latín *mutus*, mudo) representa la boca cerrada, y por consiguiente, el silencio[1]; éste es el sentido del verbo *muein*, cerrar la boca, callarse (y, por extensión, llega a significar también cerrar los ojos, en sentido propio y figurado); el examen de algunos de los derivados de este verbo es particularmente instructivo. Así, de *muô* (en infinitivo *muein*) se derivan inmediatamente otros dos verbos que solo difieren de él un poco por su forma, *muaô* y *mueô*; el primero tiene las mismas acepciones que *muô*, y es menester agregarles otro derivado, *mullô*, que significa cerrar los labios, y también, murmurar sin abrir la boca[2]. En cuanto a *mueô*, y esto es lo más importante, significa iniciar (a los «misterios», cuyo nombre está sacado también de la misma raíz, como se verá dentro de un momento, y precisamente por la intermediación de *mueô* y *mustês*), y, por consiguiente, a la vez instruir (pero primeramente instruir sin palabras, así como era efectivamente en los misterios) y consagrar; deberíamos decir incluso en primer lugar consagrar, si se entiende por «consagración», como debe hacerse normalmente, la transmisión de una influencia espiritual, o el rito por el que ésta se transmite regularmente; y de esta última acepción ha provenido más tarde para la misma palabra, en el lenguaje eclesiástico cristiano, la de conferir la ordenación, que en efecto es también una «consagración» en este sentido, aunque en un orden diferente del orden iniciático.

---

[1] El *mutus liber* de los hermetistas es literalmente el «libro mudo», es decir, sin comentario verbal, pero es también, al mismo tiempo, el libro de los símbolos, en tanto que el simbolismo puede ser considerado verdaderamente como el «lenguaje del silencio».

[2] Por lo demás, el latín *murmur* no es más que la raíz *mu* prolongada por la letra *r* y repetida dos veces, de manera que representa un ruido sordo y continuo producido con la boca cerrada.

Pero, se dirá, si la palabra «mito» ha tenido semejante origen, ¿cómo es posible que haya podido servir para designar un relato de un cierto género? Es que esta idea de «silencio» debe ser referida aquí a las cosas que, en razón de su naturaleza misma, son inexpresables, al menos directamente y por el lenguaje ordinario; una de las funciones generales del simbolismo es efectivamente sugerir lo inexpresable, hacerlo presentir, o mejor «asentir», por las transposiciones que permite efectuar de un orden a otro, de lo inferior a lo superior, de lo que es más inmediatamente aprehensible a lo que lo es mucho más difícilmente; y tal es precisamente el destino primero de los mitos. Por lo demás, es así como, incluso en la época «clásica», Platón ha recurrido también al empleo de los mitos, cuando quiere exponer concepciones que rebasan el alcance de sus medios dialécticos habituales; y estos mitos, que ciertamente no han sido «inventados», sino solo «adaptados», ya que llevan la marca incontestable de una enseñanza tradicional (como la llevan también algunos procedimientos de los que hace uso para la interpretación de las palabras, y que son comparables a los de *nirukta* en la tradición hindú)[1], estos mitos, decimos, están muy lejos de no ser más que los ornamentos literarios más o menos desdeñables que ven en ellos muy frecuentemente los comentadores y los «críticos» modernos, para quienes es ciertamente mucho más cómodo desecharlos así sin más examen que dar de ellos una explicación siquiera aproximada; antes al contrario, los mitos responden de lo que hay más profundo en el pensamiento de Platón, más despejado de las contingencias individuales, y que él no puede expresar más que simbólicamente a causa de esta profundidad misma; la dialéctica en él contiene frecuentemente una cierta parte de «juego», lo que es muy conforme a la mentalidad griega, pero, cuando la abandona por el mito, se puede estar seguro de que el juego ha terminado y de que se trata de cosas que tienen de alguna manera un carácter «sagrado».

Así pues, en el mito, lo que se dice es otra cosa que lo que se quiere decir; podemos destacar de pasada que eso es también lo que significa etimológicamente la palabra «alegoría» (de *allo agoreuein*, literalmente «decir otra cosa»), que nos da todavía otro ejemplo de las desviaciones de sentido debidas al uso corriente, ya que, de hecho, actualmente ya no designa más que una representación convencional y «literaria», de intención únicamente moral o psicológica, y que, lo más frecuentemente, entra en la categoría de lo que se llama comúnmente las «abstracciones personificadas»; apenas hay

---

[1] Para ejemplos de este género de interpretación, ver sobre todo el *Crátilo*.

necesidad de decir que nada podría estar más alejado del verdadero simbolismo. Pero, para volver de nuevo al mito, si no dice lo que quiere decir, lo sugiere, por esta correspondencia analógica que es el fundamento y la esencia misma de todo simbolismo; así, se podría decir, se guarda el silencio al hablar, y es de eso de donde el mito ha recibido su designación[1].

Nos queda atraer la atención sobre el parentesco de las palabras «mito» y «misterio», salidas las dos de la misma raíz: la palabra griega *mustêrion*, «misterio», se vincula directamente, ella también, a la idea del «silencio»; y esto, por lo demás, puede interpretarse en varios sentidos diferentes, pero ligados unos a otros, y cada uno de los cuales tiene su razón de ser desde un cierto punto de vista. Destacamos primeramente que, según la derivación que hemos indicado precedentemente (de *mueô*), el sentido principal de la palabra es el que se refiere a la iniciación, y es así, en efecto, como es menester entender lo que se llamaban «misterios» en la antigüedad griega. Por otra parte, lo que muestra todavía el destino verdaderamente singular de algunas palabras, es que otro término estrechamente emparentado a los que acabamos de mencionar es, como ya lo hemos indicado, el de «místico», que, etimológicamente, se aplica a todo lo que concierne a los misterios: *mustikos*, en efecto, es el adjetivo de *mustês*, iniciado; así pues, originariamente equivale a «iniciático» y designa todo lo que se refiere a la iniciación, a su doctrina y a su objeto mismo (pero en este sentido antiguo, no puede aplicarse nunca a personas); ahora bien, en los modernos, esta misma palabra «místico», la única entre todos estos términos de cepa común, ha llegado a designar exclusivamente algo que, como lo hemos visto, no tiene absolutamente nada en común con la iniciación, y que tiene incluso caracteres opuestos bajo algunos aspectos.

---

[1] Se puede destacar que eso es lo que significan también estas palabras de Cristo, que confirman la identidad profunda del «mito» y de la «parábola» que señalábamos más atrás: «Para aquellos que son de afuera (expresión exactamente equivalente a la de «profanos»), les hablo en parábolas, de suerte que viendo no ven y que oyendo no oyen» (*San Mateo*, XIII, 13; *San Marcos*, IV, 11-12; *San Lucas*, VIII, 10). Aquí se trata de aquellos que no aprehenden más que en lo que se dice literalmente, que son incapaces de ir más allá para alcanzar lo inexpresable, y que, por consiguiente «no les ha sido dado conocer el misterio del Reino de los Cielos»; y hay que observar muy especialmente que el empleo de la palabra «misterio», en ésta última frase del texto evangélico, en relación con las consideraciones que van a seguir.

Volvamos de nuevo ahora a los diversos sentidos de la palabra «misterio»: en el sentido más inmediato, y diríamos de buena gana el más grosero o al menos el más exterior, el misterio es aquello de lo que no se debe hablar, aquello sobre lo que conviene guardar silencio, o aquello que está prohibido hacer conocer al exterior; es así como se entiende más comúnmente, incluso cuando se trata de misterios antiguos; y, en la acepción más corriente que ha recibido ulteriormente, la palabra no ha guardado apenas otro sentido que ese. Sin embargo, esta prohibición de revelar ciertos ritos y ciertas enseñanzas, sin olvidar la parte de las consideraciones de oportunidad que ciertamente han podido jugar un papel a veces, pero que no tienen nunca más que un carácter puramente contingente, puede ser considerada en realidad sobre todo como teniendo, ella también, un valor simbólico; ya nos hemos explicado sobre este punto al hablar de la verdadera naturaleza del secreto iniciático. Como hemos dicho a este propósito, lo que se ha llamado la «disciplina del secreto», que era de rigor tanto en la primitiva Iglesia cristiana como en los antiguos misterios (y los adversarios religiosos del esoterismo deberían acordarse de ello), está muy lejos de aparecérsenos únicamente como una simple precaución contra la hostilidad, por lo demás muy real y frecuentemente peligrosa, debida a la incomprehensión del mundo profano; vemos en ella otras razones de un orden mucho más profundo, y que pueden ser indicadas por los otros sentidos contenidos en la palabra «misterio». Por lo demás, podemos agregar que no es una simple coincidencia el hecho de que haya una estrecha similitud entre las palabras «sagrado» (*sacratum*) y «secreto» (*secretum*): en uno y otro caso, se trata de lo que está puesto aparte (*secernere*, poner aparte, de donde el participio *secretum*), reservado, separado del dominio profano; del mismo modo, el lugar consagrado es llamado *templum*, cuya raíz *tem* (que se encuentra en el griego *temnô*, cortar, recortar, separar, de donde *temenos*, recinto sagrado) expresa también la misma idea; y la «contemplación», cuyo nombre proviene de la misma raíz, se vincula también a esta idea por su carácter estrictamente «interior»[1].

[1] Así pues, es etimológicamente absurdo hablar de «contemplar» un espectáculo exterior cualquiera, como lo hacen corrientemente los modernos, para quienes, en muchos casos, el verdadero sentido de las palabras parece estar completamente perdido.

Según el segundo sentido de la palabra «misterio», que es ya menos exterior, designa lo que se debe recibir en silencio[1], aquello sobre lo que no conviene discutir; bajo este punto de vista, todas las doctrinas tradicionales, comprendidos ahí los dogmas religiosos que constituyen un caso particular de ellas, pueden ser llamadas «misterios» (extendiéndose entonces la acepción de esta palabra a dominios diferentes del dominio iniciático, pero en los cuales se ejerce igualmente una influencia «no humana»), porque son verdades que, por su naturaleza esencialmente supraindividual y supraracional, están por encima de toda discusión[2]. Ahora bien, para ligar este sentido al primero, se puede decir que difundir sin miramientos entre los profanos los misterios así entendidos, es inevitablemente librarlos a la discusión, procedimiento profano por excelencia, con todos los inconvenientes que pueden resultar de ello y que resume perfectamente esta palabra de «profanación» que ya hemos empleado precedentemente sobre otro punto, y que aquí debe tomarse en su acepción a la vez más literal y más completa; el trabajo destructivo de la «crítica» moderna, al respecto de toda tradición, es un ejemplo muy elocuente de lo que queremos decir como para que sea necesario insistir más en ello[3].

Finalmente, hay un tercer sentido, el más profundo de todos, según el cual el misterio es propiamente lo inexpresable, lo que no se puede sino contemplar en silencio (y conviene recordar aquí lo que decíamos hace un momento del origen de la palabra «contemplación»); y, como lo inexpresable es al mismo tiempo y por eso mismo lo incomunicable, la prohibición de revelar la enseñanza sagrada simboliza, desde este nuevo punto de vista, la imposibilidad de expresar con palabras el verdadero misterio del que esta enseñanza no es, por así decir, más que la vestidura, que la manifiesta y que la vela todo junto[4]. De este modo, la enseñanza que concierne a lo inexpresable no

---

[1] Se podrá recordar también aquí la prescripción del silencio impuesta antaño a los discípulos en algunas escuelas iniciáticas, concretamente en la escuela pitagórica.

[2] Esto no es otra cosa que la infalibilidad misma que es inherente a toda doctrina tradicional.

[3] Este sentido de la palabra «misterio», que está igualmente vinculado a la palabra «sagrado» en razón de lo que ya hemos dicho más atrás, está marcado muy claramente en este precepto del Evangelio: «No deis las cosas santas a los perros, y no arrojéis las perlas a los puercos, por miedo de que las pisoteen, y que, revolviéndose contra vosotros, os despedacen» (*San Mateo*, VII, 6). Se destacará que los profanos son representados aquí simbólicamente por los animales considerados como «impuros» en el sentido propiamente ritual de esta palabra.

[4] La concepción vulgar de los «misterios», sobre todo cuando se aplica al dominio religioso, implica una confusión manifiesta entre «inexpresable» e «incomprehensible», confusión que es completamente injustificada, salvo relativamente a las limitaciones intelectuales de algunas individualidades.

puede, evidentemente, más que sugerirlo con la ayuda de imágenes apropiadas, que serán como los soportes de la contemplación; según lo que hemos explicado, esto equivale a decir que una tal enseñanza toma necesariamente la forma simbólica. Tal ha sido siempre, y en todos los pueblos, uno de los caracteres esenciales de la iniciación a los misterios, por cualquier nombre que, por lo demás, se la haya designado; así pues, se puede decir que los símbolos, y en particular los mitos cuando esta enseñanza se tradujo en palabras, constituyen verdaderamente, en su destino primero, el lenguaje mismo de esta iniciación.

CAPÍTULO XVIII

SIMBOLISMO Y FILOSOFÍA

Si el simbolismo es, como acabamos de explicarlo, esencialmente inherente a todo lo que presenta un carácter esencialmente tradicional, es también, al mismo tiempo, uno de los rasgos por los que, las doctrinas tradicionales, en su conjunto (ya que esto se aplica a la vez a los dos dominios esotérico y exotérico), se distinguen, en cierto modo a primera vista, del pensamiento profano, al que este mismo simbolismo es completamente extraño, y eso necesariamente, por eso mismo de que conlleva propiamente algo de «no humano», que no podría existir de ninguna manera en parecido caso. Sin embargo, los filósofos, que son los representantes por excelencia, si se puede decir, de ese pensamiento profano, pero que por ello no tienen menos la pretensión de ocuparse de las cosas más diversas, como si su competencia se extendiera a todo, se ocupan a veces también del simbolismo, y les ocurre entonces emitir ideas y teorías bien extrañas; es así como algunos han querido constituir una «psicología del simbolismo», lo que se vincula al error específicamente moderno que se puede designar por el nombre de «psicologismo», y que no es más que un caso particular de la tendencia a reducir todo a elementos exclusivamente humanos. No obstante, hay también algunos que reconocen que el simbolismo no depende de la filosofía; pero entienden dar a esta aserción un sentido visiblemente desfavorable, como si el simbolismo fuera a sus ojos una cosa inferior e incluso desdeñable; y uno puede preguntarse incluso, al ver la manera en la que hablan, si no le confunden simplemente con el pseudosimbolismo de algunos literatos, tomando así por la verdadera significación de la palabra, lo que no es más que un empleo completamente abusivo y desviado de ella. En realidad, si, como se dice, el simbolismo es una «forma de pensamiento», lo que es verdad en un cierto sentido, pero que no impide que sea también y primeramente otra cosa, la filosofía es otra, radicalmente diferente, e incluso opuesta bajo diversos aspectos. Se puede ir más lejos: esta forma de pensamiento que representa la filosofía no corresponde más que a un punto de vista muy especial e, incluso en los casos más favorables, no podría ser válida más que en un dominio muy restringido, cuya mayor equivocación, inherente por lo demás a todo pensamiento profano como tal, es quizás no saber o no querer reconocer

sus límites; el simbolismo, así como uno puede darse cuenta de ello por lo que ya hemos explicado, tiene un alcance muy diferente; e, incluso si no se vieran ahí nada más que dos formas de pensamiento (lo que es propiamente confundir el uso del simbolismo con su esencia misma), sería todavía un grave error querer ponerlos sobre el mismo plano. Que los filósofos no sean de esta opinión, no prueba nada; para poner las cosas en su justo lugar, es menester ante todo considerarlas con imparcialidad, lo que no pueden hacer en este caso; y, en cuanto a nós, estamos bien convencidos de que, en tanto que filósofos, no llegaran nunca a penetrar el sentido profundo del menor símbolo, porque se trata de algo que está enteramente fuera de su manera de pensar y que rebasa inevitablemente su comprehensión.

Aquellos que conocen ya todo lo que hemos dicho en otras partes de la filosofía, en varias ocasiones, no pueden extrañarse de vernos no acordarle más que una importancia muy mediocre; por lo demás, incluso sin ir al fondo de las cosas, basta, para darse cuenta de que su posición no puede ser aquí más que subalterna en cierto modo, acordarse de que todo modo de expresión, cualquiera que sea, tiene forzosamente un carácter simbólico, en el sentido más general de este término, en relación a lo que expresa. Los filósofos no pueden hacer otra cosa que servirse de palabras, y, así como lo hemos dicho precedentemente, estas palabras, en sí mismas, no son y no pueden ser nada más que símbolos; así pues, de una cierta manera, es la filosofía la que entra, aunque del todo inconscientemente, en el dominio del simbolismo, y no a la inversa.

Sin embargo, bajo otra relación, hay una oposición entre filosofía y simbolismo, si se entiende este último en la acepción más restringida que se le da más habitualmente, y que, por lo demás, es también aquella en la que le tomamos nosotros cuando le consideramos como propiamente característico de las doctrinas tradicionales: esta oposición consiste en que la filosofía, como todo lo que se expresa en las formas ordinarias del lenguaje, es esencialmente analítica, mientras que el simbolismo propiamente dicho es esencialmente sintético. Por definición misma, la forma del lenguaje es «discursiva» como la razón humana de la que es el instrumento propio y cuya marcha sigue o reproduce tan exactamente como es posible; por el contrario, el simbolismo propiamente dicho es verdaderamente «intuitivo», lo que, naturalmente, le hace incomparablemente más apto que el lenguaje para servir de punto de apoyo a la intuición intelectual y supraracional, y es precisamente por eso por lo que constituye el

modo de expresión por excelencia de toda enseñanza iniciática. En cuanto a la filosofía, representa en cierto modo el tipo del pensamiento discursivo (lo que, bien entendido, no quiere decir que todo pensamiento discursivo tenga un carácter especialmente filosófico), y es lo que le impone limitaciones de las que no podría librarse; por el contrario, el simbolismo, en tanto que soporte de la intuición transcendente, abre posibilidades verdaderamente ilimitadas.

La filosofía, por su carácter discursivo, es algo exclusivamente racional, puesto que este carácter es el que pertenece en propiedad a la razón misma; así pues, el dominio de la filosofía y sus posibilidades no pueden extenderse en ningún caso más allá de lo que la razón es capaz de alcanzar; y todavía no representa más que un cierto uso bastante particular de esta facultad, ya que, aunque no fuera más que por el hecho de la existencia de ciencias independientes, es evidente que hay, en el orden mismo del conocimiento racional, muchas cosas que no dependen de la filosofía. Por lo demás, aquí no se trata en modo alguno de contestar el valor de la razón en su dominio propio y en tanto que no pretenda rebasarle[1]; pero este valor no puede ser más que relativo, como lo es igualmente ese dominio; y, por lo demás, la palabra *ratio* misma ¿no tiene primitivamente el sentido de «relación»? No contestamos tampoco, en ciertos límites, la legitimidad de la dialéctica, aunque los filósofos abusan de ella muy frecuentemente; pero esta dialéctica, en todo caso, no debe ser nunca más que un medio, no un fin en sí misma, y, además puede que este medio no sea aplicable a todo indistintamente; para darse cuenta de eso, sólo es menester salir de los límites de la dialéctica, y eso es lo que no puede hacer la filosofía como tal.

Admitiendo incluso que la filosofía vaya tan lejos como es teóricamente posible, queremos decir hasta los límites extremos del dominio de la razón, ciertamente, eso será muy poco todavía, ya que, para servirnos aquí de una expresión evangélica, «solo una cosa es necesaria», y es precisamente esta cosa la que le estará siempre prohibida, porque está por encima y más allá de todo conocimiento racional. ¿Qué pueden los métodos discursivos del filósofo frente a lo inexpresable, que es, como lo explicábamos más atrás el «misterio» en el sentido más verdadero y más profundo de esta palabra? Por

[1] Hacemos destacar, a este propósito, que «supraracional» no es de ninguna manera sinónimo de «irracional»: lo que está por encima de la razón no es contrario a ella, sino que se le escapa pura y simplemente.

el contrario, el simbolismo, lo repetimos todavía, tiene como función esencial hacer «asentir» eso inexpresable, proporcionar el «soporte» que permita a la intuición intelectual alcanzarlo efectivamente; así pues, ¿quién habiendo comprendido eso, se atrevería todavía a negar la inmensa superioridad del simbolismo y a contestar que su alcance rebasa incomparablemente el de toda filosofía posible? Por excelente y por perfecta que pueda ser en su género una filosofía (y no es ciertamente en las filosofías modernas en las que pensamos al admitir una parecida hipótesis), no es todavía «más que paja»; la palabra es de Santo Tomás de Aquino mismo, que, sin embargo, se reconocerá, no debía inclinarse demasiado a despreciar el pensamiento filosófico, aunque al menos tenía conciencia de sus limitaciones.

Pero hay todavía otra cosa: al considerar el simbolismo como una «forma de pensamiento», no se le considera en suma más que bajo una relación puramente humana, que, por lo demás, es evidentemente la única bajo la que sea posible una comparación con la filosofía; sin duda debe considerársele así, en tanto que es un modo de expresión para el uso del hombre, pero, a decir verdad, eso está muy lejos de ser suficiente y, puesto que no toca de ninguna manera su esencia, no representa siquiera más que el lado más exterior de la cuestión. Ya hemos insistido bastante sobre el lado «no humano» del simbolismo como para que no sea necesario volver de nuevo a ello todavía muy largamente; basta constatar, en suma, que tiene su fundamento en la naturaleza misma de los seres y de las cosas, que está en perfecta conformidad con las leyes de esta naturaleza, y reflexionar que las leyes naturales no son, ellas mismas, en el fondo, más que una expresión y como una exteriorización, si se puede decir, de la Voluntad divina o principial. El verdadero fundamento del simbolismo, es, como ya lo hemos dicho, la correspondencia que existe entre todos los órdenes de realidad, correspondencia que los liga uno al otro, y que se extiende, por consecuencia, del orden natural tomado en su conjunto al orden sobrenatural mismo; en virtud de esta correspondencia, la naturaleza toda entera no es, ella misma, más que un símbolo, es decir, que no recibe su verdadera significación más que si se considera como un soporte para elevarnos al conocimiento de las verdades sobrenaturales, o «metafísicas» en el sentido propio y etimológico de esta palabra, lo que es precisamente la función esencial del simbolismo, y lo que es también la razón de ser profunda de toda ciencia

tradicional[1]. Por eso mismo, hay necesariamente, en el simbolismo, algo cuyo origen se remonta más arriba y más allá de la humanidad, y se podría decir que este origen está en la obra misma del Verbo divino: está primero en la manifestación universal misma, y está después, más especialmente en relación a la humanidad, en la Tradición Primordial que es en efecto, ella también, «revelación» del Verbo; esta Tradición, de la que todas las demás no son más que formas derivadas, se incorpora por así decir en los símbolos que son transmitidos de edad en edad sin que se les pueda asignar ningún origen «histórico», y el proceso de esta suerte de incorporación simbólica es también análogo, en su orden, al de la manifestación[2].

Frente a estos títulos del simbolismo, que constituyen su valor transcendente, ¿cuáles son los que la filosofía podría tener que reivindicar? El origen del simbolismo se confunde verdaderamente con el origen de los tiempos, si no está incluso, en un sentido, más allá de los tiempos, puesto que éstos no comprenden en realidad más que un modo especial de la manifestación[3]; por lo demás, como lo hemos hecho observar, no hay ningún símbolo auténticamente tradicional que se pueda atribuir a algún inventor humano, del que se pueda decir que ha sido imaginado por tal o cual individuo; y ¿no debería eso mismo dar que reflexionar a los que son capaces de ello? Toda filosofía, por el contrario, no se remonta más que a una época determinada y, en suma, siempre reciente, incluso cuando se trata de la antigüedad «clásica», que no es más que una antigüedad muy relativa (lo que prueba bien, por lo demás, que, incluso humanamente, esta forma especial de pensamiento no tiene nada de esencial)[4]; es la obra de un hombre cuyo nombre nos es tan conocido como la fecha en la que ha vivido, y es ese nombre mismo el que sirve de ordinario para designarla, lo que muestra bien que ahí no hay nada que no sea humano e individual. Por eso es por lo que decíamos hace un momento

[1] Es por eso por lo que el mundo es como un lenguaje divino para aquellos que saben comprenderle: siguiendo la expresión bíblica, «*cæli enarrant gloriam Dei*» (*Salmo*, XIX, 2).

[2] Recordaremos todavía una vez más a este propósito, para no dejar lugar a ningún equívoco, que nos negamos absolutamente a dar el nombre de «tradición» a todo lo que es puramente humano y profano, y, en particular, a una doctrina filosófica cualquiera que sea.

[3] Así pues, es muy poco comprehensible que un cierto Rito masónico, cuya «regularidad» es por lo demás muy contestable, pretenda fechar sus documentos desde una era contada *Ab Origene Symbolismi*.

[4] Habría quizás lugar a preguntarse por qué la filosofía ha tomado nacimiento precisamente en el siglo VI antes de la era cristiana, época que presenta caracteres bastante singulares bajo muchos aspectos, así como lo hemos hecho observar en diferentes ocasiones.

que no se puede pensar en establecer una comparación cualquiera entre la filosofía y el simbolismo más que a condición de limitarse a considerar éste exclusivamente por el lado humano, puesto que, para todo lo demás, no se podría encontrar, en el orden filosófico, ni equivalencia ni tampoco correspondencia de cualquier género que sea.

Así pues, si se quiere, y para poner las cosas de la mejor manera, la filosofía es la «sabiduría humana», o una de sus formas, pero no es en todo caso más que eso, y es por eso por lo que decimos que es muy poca cosa en el fondo; y no es más que eso porque es una especulación completamente racional, y porque la razón es una facultad puramente humana, esa misma por la que se define esencialmente la naturaleza individual humana como tal. Así pues, tanto da decir «sabiduría humana» como «sabiduría mundana», en el sentido en el que el «mundo» se entiende concretamente en el Evangelio[1]; también podríamos decir, en el mismo sentido, «sabiduría profana»; todas estas expresiones son sinónimas en el fondo, e indican claramente que aquello de lo cual se trata no es la verdadera sabiduría, que como mucho no es más que una sombra de ella bastante vana, e incluso muy frecuentemente «invertida»[2]. Por lo demás, de hecho, la mayor parte de las filosofías no son siquiera una sombra de la sabiduría, por deformada que se la suponga; no son, sobre todo cuando se trata de las filosofías modernas, donde los menores vestigios de los antiguos conocimientos tradicionales han desaparecido enteramente, más que construcciones desprovistas de toda base sólida, amasijos de hipótesis más o menos fantasiosas, y, en todo caso, simples opiniones individuales sin autoridad y sin alcance real.

Para concluir sobre este punto, podemos resumir en algunas palabras el fondo de nuestro pensamiento: la filosofía no es propiamente más que un «saber profano» y no

---

[1] En sánscrito, la palabra *laukika*, «mundano» (adjetivo derivado de *loka*, «mundo»), se toma frecuentemente con la misma acepción que en el lenguaje evangélico, es decir, en suma, con el sentido de «profano», y esta concordancia nos parece muy digna de observación.

[2] Por lo demás, incluso para no considerar más que el sentido propio de las palabras, debería ser evidente que *philosophia* no es *sophia*, «sabiduría»; no puede ser normalmente, en relación a ésta, más que una preparación o un encaminamiento; se podría decir así que la filosofía deviene ilegítima desde que no tiene como meta conducir a algo que la rebasa. Por lo demás, es lo que reconocían los escolásticos de la edad media cuando decían: «*Philosophia ancilla theologiae*»; pero, en eso, su punto de vista era todavía muy restringido, ya que la teología, que no depende más que del dominio exotérico, está extremadamente lejos de poder representar la sabiduría tradicional en su integralidad.

puede pretender a nada más, mientras que el simbolismo, entendido en su verdadero sentido, forma parte esencialmente de la «ciencia sagrada», que no podría existir verdaderamente, o al menos exteriorizarse, sin él, ya que entonces le faltaría todo medio de «expresión» apropiado. Sabemos bien que muchos de nuestros contemporáneos, e incluso el mayor número de ellos, desafortunadamente, son incapaces de hacer como conviene la distinción entre estos dos órdenes de conocimiento (si es que un conocimiento profano merece verdaderamente este nombre); pero, bien entendido, no es a esos a quienes nos dirigimos, ya que, como lo hemos declarado bastante frecuentemente en otras ocasiones, es únicamente de «ciencia sagrada» de lo que entendemos ocuparnos por nuestra parte.

CAPÍTULO XIX

RITOS Y CEREMONIAS

Después de haber aclarado, tanto como nos ha sido posible, las principales cuestiones que se refieren a la verdadera naturaleza del simbolismo, podemos volver de nuevo ahora a lo que concierne a los ritos; sobre este punto, nos quedan que disipar todavía algunas fastidiosas confusiones. En nuestra época, las afirmaciones más extraordinarias han devenido posibles e incluso se hacen aceptar corrientemente, puesto que aquellos que las emiten y aquellos que las escuchan están afectados de una misma falta de discernimiento; el observador de las manifestaciones diversas de la mentalidad contemporánea tiene que constatar, a cada instante, tantas cosas de este género, en todos los órdenes y en todos los dominios, que debería llegar a no sorprenderse ya de nada. Sin embargo, a pesar de todo, es muy difícil evitar una cierta estupefacción cuando se ve a pretendidos «instructores espirituales», que algunos creen incluso revestidos de «misiones» más o menos excepcionales, atrincherarse detrás de su «horror de las ceremonias» para rechazar indistintamente todos los ritos de cualquier naturaleza que sean, y para declararse incluso resueltamente hostiles a ellos. Este horror es, en sí mismo, una cosa perfectamente admisible, legítima incluso si se quiere, a condición de hacer en él un amplio hueco a una cuestión de preferencias individuales, y de no querer que todos le compartan forzosamente; en todo caso, en cuanto a nós, lo comprendemos sin el menor esfuerzo; pero, ciertamente, nunca habríamos sospechado que algunos ritos puedan ser asimilados a «ceremonias», ni que los ritos en general deban ser considerados como teniendo en sí mismos un tal carácter. Es en eso donde reside la confusión, verdaderamente extraña por parte de aquellos que tienen alguna pretensión más o menos confesada a servir de «guías» al prójimo en un dominio donde, precisamente, los ritos juegan un papel esencial y de la mayor importancia, en tanto que «vehículos» indispensables de las influencias espirituales sin las que no podría tratarse del menor contacto efectivo con realidades de orden superior, sino solo de aspiraciones vagas e inconsistentes, de «idealismo» nebuloso y de especulaciones en el vacío.

No nos entretendremos en buscar cuál puede ser el origen de la palabra «ceremonia», que parece bastante oscuro y sobre la que los lingüistas están lejos de estar de acuerdo[1]; entiéndase bien que aquí la tomamos en el sentido que tiene constantemente en el lenguaje actual, y que es suficientemente conocido por todo el mundo como para que no haya lugar a insistir más sobre ello: en suma, se trata siempre de una manifestación que implica un mayor o menor grado de despliegue de pompa exterior, cualesquiera que sean las circunstancias que proporcionen la ocasión o el pretexto para ello en cada caso particular. Es evidente que puede ocurrir, y que ocurre frecuentemente de hecho, sobre todo en el orden exotérico, que algunos ritos estén rodeados de una tal pompa; pero entonces la ceremonia constituye simplemente algo sobreagregado al rito mismo, y por consiguiente accidental y no esencial en relación a éste; sobre este punto vamos a volver de nuevo dentro de un momento. Por otra parte, no es menos evidente que existen también, y en nuestra época más que nunca, una multitud de ceremonias que no tienen más que un carácter puramente profano, y que, por consiguiente, no están ligadas al cumplimiento de ningún rito, y a las que, si se ha llegado a decorarlas con el nombre de ritos, no es más que por uno de esos prodigiosos abusos de lenguaje que tenemos que denunciar tan frecuentemente, y, por lo demás, eso se explica en el fondo, por el hecho de que, bajo todas esas cosas, hay una intención de instituir en efecto «pseudoritos» destinados a suplantar a los verdaderos ritos religiosos, pero que, naturalmente, no pueden imitar a éstos más que de una manera completamente exterior, es decir, precisamente solo por su lado «ceremonial». El rito mismo, del que la ceremonia no era en cierto modo más que una simple «envoltura», es desde entonces enteramente inexistente, puesto que no podría haber ningún rito profano, lo que sería una contradicción en los términos; y uno puede preguntarse si los inspiradores conscientes de estas contrahechuras groseras cuentan simplemente con la ignorancia y la incomprehensión generales para hacer aceptar una semejante substitución, o si participan ellos mismos de ellas en una cierta medida. No trataremos de resolver esta última cuestión, y recordaremos solamente, a aquellos que se sorprenderían de que pueda plantearse, que la inteligencia de las realidades espirituales, a cualquier grado que

[1] ¿Viene esta palabra de las fiestas de Ceres en los Romanos, o bien, como otros lo han supuesto, del nombre de una antigua ciudad de Italia llamada Ceré? Poco importa en el fondo, ya que este origen, en todos los casos, puede, como el de la palabra «místico», de la que ya hemos tenido que hablar precedentemente, no tener sino muy poca relación con el sentido que la palabra ha tomado en el uso corriente y que es el único en el que sea posible emplearla actualmente.

sea, está rigurosamente cerrada a la «contrainiciación»[1]; todo lo que nos importa al presente, es el hecho mismo de que existen ceremonias sin ritos tanto como ritos sin ceremonias, lo que basta para mostrar hasta qué punto es erróneo querer establecer entre las dos cosas una identificación o una asimilación cualquiera.

Hemos dicho frecuentemente que, en una civilización estrictamente tradicional, todo tiene verdaderamente un carácter ritual, comprendidas las acciones mismas de la vida corriente; así pues, ¿sería menester suponer por eso que los hombres deben vivir en ella, si puede decir, en estado de ceremonia perpetua? Eso es literalmente inimaginable, y no hay más que formular la cuestión así para hacer aparecer inmediatamente toda su absurdidad; es menester incluso decir más bien que es lo contrario de una tal suposición lo que es verdad, ya que los ritos, que son entonces algo completamente natural, y que no tienen a ningún grado el carácter de excepción que parecen presentar cuando la consciencia de la tradición se debilita, y cuando el punto de vista profano toma nacimiento y se extiende en la misma proporción de este debilitamiento, hacen que cualesquiera ceremonias que acompañan a esos ritos, y que subrayan de alguna manera su carácter excepcional, no tengan ciertamente ninguna razón de ser en parecido caso. Si uno se remonta a los orígenes, el rito no es otra cosa que «lo que es conforme al orden», según la acepción del término sánscrito *rita*[2]; así pues, es lo único realmente «normal», mientras que la ceremonia, por el contrario, da siempre e inevitablemente la impresión de algo más o menos anormal, fuera del curso habitual y regular de los acontecimientos que llenan el resto de la existencia. Esta impresión, lo anotamos de pasada, podría contribuir quizás, por una parte, a explicar la manera tan singular en que los occidentales modernos, que ya no saben separar apenas la religión de las ceremonias, la consideran como algo enteramente aislado, que ya no tiene ninguna relación real con el conjunto de las demás actividades a las que «consagran» su vida.

Toda ceremonia tiene un carácter artificial, incluso convencional por así decir, porque, en definitiva, no es más que el producto de una elaboración completamente humana; incluso si está destinada a acompañar un rito, este carácter se opone al del rito mismo, que, por el contrario, conlleva esencialmente un elemento «no humano». Aquel que cumple un rito, si ha alcanzado un cierto grado de conocimiento efectivo, puede y

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXVIII y XI.
[2] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. III y VIII.

debe tener incluso consciencia de que se trata de algo que le rebasa, que no depende de ninguna manera de su iniciativa individual; pero, en lo que se refiere a las ceremonias, sí pueden ser imponentes para aquellos que asisten a ellas, y que se encuentran reducidos en ellas a un papel de simples espectadores más bien que de «participantes», está muy claro que aquellos que las organizan y que regulan su ordenanza saben perfectamente a qué atenerse a su respecto y se dan perfecta cuenta que toda la eficacia que se puede escapar de ellas está subordinada enteramente a las disposiciones tomadas por ellos mismos y a la manera más o menos satisfactoria en que sean ejecutadas. En efecto, esta eficacia, por eso mismo de que no hay en ella nada que no sea humano, no puede ser de un orden verdaderamente profundo, y no es en suma sino puramente «psicológica»; por eso es por lo que se puede decir que se trata efectivamente de impresionar a los asistentes o de imponerse a ellos por toda suerte de medios sensibles; y, en el lenguaje ordinario mismo, uno de los mayores elogios que se pueda hacer de una ceremonia, ¿no es justamente calificarla de «imponente», sin que, por lo demás, el verdadero sentido de este epíteto sea generalmente bien comprendido? Destacamos todavía, a este propósito, que aquellos que no quieren reconocer en los ritos más que efectos de orden «psicológico» los confunden también en eso, quizás sin apercibirse de ello, con las ceremonias, puesto que desconocen su carácter «no humano», en virtud del cual sus efectos reales, en tanto que ritos propiamente dichos e independientemente de toda circunstancia accesoria, son al contrario de un orden totalmente diferente de ese.

Ahora, se podría formular esta pregunta: ¿por qué agregar así ceremonias a los ritos, como si lo «no humano» tuviera necesidad de esta ayuda humana, mientras que debería permanecer más bien tan despejado como es posible de semejantes contingencias? La verdad, simplemente, es que en eso hay una consecuencia de la necesidad que se impone de tener en cuenta las condiciones de hecho que son las de la humanidad terrestre, al menos en tal o cual periodo de su existencia; se trata de una concesión hecha a un cierto estado de decadencia, desde el punto de vista espiritual, de los hombres que están llamados a participar en los ritos; son estos hombres, y no los ritos, los que tienen necesidad de la ayuda de las ceremonias. No podría tratarse de ninguna manera de reforzar o de intensificar el efecto mismo de los ritos en su dominio propio, sino únicamente de hacerlos más accesibles a los individuos a quienes se dirigen, de prepararles para ellos, tanto como se pueda, poniéndoles en un estado emotivo y mental apropiado; eso es todo lo que pueden hacer las ceremonias, y es menester reconocer que

están lejos de ser inútiles bajo este aspecto y que, para la generalidad de los hombres, desempeñan en efecto bastante bien este oficio. Por eso es también por lo que ellas no tienen verdadera razón de ser más que en el orden exotérico, que se dirige a todos indistintamente; si se trata del orden esotérico o iniciático, la cosa es muy diferente, puesto que éste debe estar reservado a una elite que, por definición misma, no tiene necesidad de estas «ayudas» completamente exteriores, ya que su cualificación implica precisamente que ella es superior al estado de decadencia que es el de la inmensa mayoría; así, la introducción de ceremonias en este orden, si llega no obstante a producirse a veces, no puede explicarse más que por una cierta degeneración de las organizaciones iniciáticas donde un hecho tal tiene lugar.

Lo que acabamos de decir define el papel legítimo de las ceremonias; pero, al lado de eso, hay también el abuso y el peligro: como lo que es puramente exterior es también, por la fuerza misma de las cosas, lo más inmediatamente aparente que hay, es siempre temible que lo accidental haga perder de vista lo esencial, y que las ceremonias tomen, a los ojos de aquellos que son testigos de ellas, mucha más importancia que los ritos, que ellas disimulan así en cierto modo bajo una acumulación de formas accesorias. Puede ocurrir incluso, lo que es todavía más grave, que este error sea compartido por aquellos que tienen como función cumplir los ritos, en calidad de representantes autorizados de una tradición, si ellos mismos son alcanzados por esta decadencia espiritual general de la que hemos hablado; y de eso resulta entonces que, habiendo desaparecido la comprehensión verdadera, todo se reduce, conscientemente al menos, a un «formalismo» excesivo y sin razón, que de buena gana se dedicará sobre todo a mantener el brillo de las ceremonias y a amplificarle mucho, teniendo casi por desdeñable el rito que sería reducido a lo esencial, y que, sin embargo, es todo lo que debería contar verdaderamente. Para una forma tradicional, eso es una suerte de degeneración que confina a la «superstición» entendida en su sentido etimológico, puesto que el respeto de las formas sobrevive en ella a su comprehensión, y puesto que así la «letra» asfixia enteramente al «espíritu»; el «ceremonialismo» no es la observancia del ritual, es más bien el olvido de su valor profundo y de su significación real, la materialización más o menos grosera de las concepciones que se hacen de su naturaleza y de su papel, y, finalmente, el desconocimiento de lo «no humano» en provecho de lo humano.

CAPÍTULO XX

A PROPÓSITO DE «MAGIA CEREMONIAL»

Para completar lo que acaba de decirse sobre las ceremonias y sobre sus diferencias esenciales con los ritos, consideramos todavía un caso especial que hemos dejado de lado intencionalmente: este caso es aquel donde se trata de «ceremonias mágicas», y, aunque esté ciertamente fuera del tema principal de nuestro estudio, no creemos inútil tratarle con algún detalle, puesto que la magia es, como ya lo hemos dicho, lo que da lugar a una buena parte de los equívocos creados y mantenidos, sobre el tema de la iniciación, por una muchedumbre de pseudoiniciados de todo género; por lo demás, el término de «magia» se aplica sin cesar hoy día a diestro y siniestro a las cosas más diversas, y a veces sin la menor relación con lo que designa realmente. Todo lo que parece más o menos raro, todo lo que se sale de lo ordinario (o de lo que se ha convenido considerar como tal), es «mágico» para algunos; ya hemos señalado la aplicación que algunos hacen de este epíteto a la eficacia propia de los ritos, lo más frecuentemente, por lo demás, con la intención manifiesta de negar su realidad; y a decir verdad, en el lenguaje vulgar, la palabra misma ha llegado a no tener apenas otro sentido que ese. Para otros, la «magia» toma el aspecto de una cosa más bien «literaria», un poco a la manera en que se habla corrientemente también de la «magia del estilo»; y es sobre todo a la poesía (o al menos a una cierta poesía, si no a toda indistintamente) a la que quieren atribuir ese carácter «mágico». En este último caso, hay una confusión quizás menos grosera, pero que importa tanto más disipar: es exacto que la poesía, en sus orígenes y antes de que hubiera degenerado en simple «literatura» y en expresión de una pura fantasía individual, era algo completamente diferente, cuya noción puede vincularse en suma directamente a la de los «mantras»[1]; así pues, allí podía haber entonces realmente una poesía mágica, así como también una poesía destinada a

[1] Los libros sagrados, o al menos algunos de ellos, pueden ser «poemas» en este sentido, pero no lo son ciertamente en el sentido «literario» que pretenden los «críticos» modernos, que con eso quieren reducirlos también a un nivel puramente humano.

producir efectos de un orden mucho más elevado[1]; pero, desde que se habla al contrario de poesía profana (y, en efecto, es ésta la que los modernos tienen en vista inevitablemente, puesto que inclusive cuando les ocurre encontrarse en presencia de la otra, no saben distinguirla de ella y creen que no se trata todavía más que de «literatura»), ya no puede tratarse de nada de tal, como tampoco, se diga lo que se diga (y esto es todavía otro abuso de lenguaje), de «inspiración» en el único sentido verdadero de esta palabra, es decir, en el sentido propiamente «suprahumano». No contestamos, entiéndase bien, que la poesía profana, como cualquier expresión de ideas o de sentimientos, pueda producir efectos psicológicos; pero eso otra cuestión y, precisamente, no tiene absolutamente nada que ver con la magia; no obstante, hay que retener este punto, ya que en eso puede estar la fuente de una confusión que, en ese caso, sería simplemente correlativa de otro error que los modernos cometen frecuentemente también en cuanto a la naturaleza de la magia misma, y sobre el que vamos a tener que volver de nuevo a continuación.

Dicho eso, recordaremos que la magia es propiamente una ciencia, se puede decir incluso que es una ciencia «física» en el sentido etimológico de esta palabra, puesto que trata de las leyes y de la producción de algunos fenómenos (y por lo demás, como ya lo hemos indicado, es el carácter «fenoménico» de la magia el que interesa a algunos occidentales modernos, porque satisface sus tendencias «experimentalistas»); solamente, importa precisar que las fuerzas que intervienen aquí pertenecen al orden sutil, y no al orden corporal, y es por eso por lo que sería completamente falso querer asimilar esta ciencia a la «física» tomada en el sentido restringido en el que la entienden los modernos; este error se encuentra por lo demás también de hecho, puesto que algunos han creído poder referir los fenómenos mágicos a la electricidad o a «radiaciones» cualesquiera del mismo orden. Ahora bien, si la magia tiene este carácter de ciencia, alguien se preguntará quizás cómo es posible que haya ritos mágicos, y es menester reconocer que eso debe ser en efecto bastante embarazoso para los modernos, dada la idea que se hacen de las ciencias; allí donde ven ritos, piensan que se trata necesariamente de algo muy diferente, que casi siempre buscan identificar más o menos completamente con la religión; pero, digámoslo ya claramente, los ritos mágicos no

---

[1] Los únicos vestigios de poesía mágica que se puedan encontrar todavía actualmente en occidente forman parte de lo que nuestros contemporáneos han convenido llamar las «supersticiones populares», en efecto, es en la brujería de los campos donde se encuentran sobre todo.

tienen en realidad, en cuanto a su meta propia, ningún punto en común con los ritos religiosos, ni tampoco (y estaríamos incluso tentados de decir que con mayor razón todavía) con los ritos iniciáticos, como querrían, por otro lado, los partidarios de algunas de las concepciones pseudoiniciáticas que tienen curso en nuestra época; y, sin embargo, aunque estén enteramente fuera de estas categorías, hay verdaderamente ritos mágicos.

La explicación es muy simple en el fondo: la magia es una ciencia, como acabamos de decirlo, pero una ciencia tradicional; ahora bien, en todo lo que presenta este carácter, ya se trate de ciencias, de arte o de oficios, hay siempre, o al menos desde que uno no se limita a estudios simplemente teóricos, algo que, si se comprende bien, debe ser considerado como constituyendo verdaderos ritos; y no hay lugar a sorprenderse de ello, ya que toda acción cumplida según reglas tradicionales, de cualquier dominio que dependa, es realmente una acción ritual, así como ya lo hemos indicado precedentemente. Naturalmente, en cada caso, estos ritos deberán ser de un género especial, puesto que su técnica será forzosamente la apropiada a la meta particular a la que están destinados; por eso es menester evitar cuidadosamente toda confusión y toda falsa asimilación tal como las que hemos mencionado hace un momento, y eso tanto en lo que respecta a los ritos mismos como en lo que respecta a los diferentes dominios a los que se refieren respectivamente, puesto que estas dos cosas son estrechamente solidarias; y los ritos mágicos no son así nada más que una especie entre muchas otras, al mismo título que lo son, por ejemplo, los ritos médicos que deben parecer también, a los ojos de los modernos, una cosa muy extraordinaria e incluso completamente incomprehensible, pero cuya existencia en las civilizaciones tradicionales no es por eso un hecho menos incontestable.

Conviene recordar también que la magia es, entre las ciencias tradicionales, una de aquellas que pertenecen al orden más inferior, ya que, bien entendido, aquí todo debe ser considerado como estrictamente jerarquizado según su naturaleza y su dominio propio; sin duda es por eso por lo que, quizás más que toda otra ciencia, la magia está sujeta a muchas desviaciones y degeneraciones[1]. Ocurre a veces que toma un desarrollo fuera de toda proporción con su importancia real, desarrollo que llega hasta asfixiar en cierto modo los conocimientos más altos y más dignos de interés; y algunas civilizaciones antiguas han muerto por esta invasión de la magia, como la civilización moderna corre

[1] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXVI y XXVII.

el riesgo de morir por la invasión de la ciencia profana, que, por lo demás, representa una desviación más grave todavía, puesto que la magia, a pesar de todo, es todavía un conocimiento tradicional. A veces también, se sobrevive por así decir a sí misma, bajo el aspecto de vestigios más o menos informes e incomprendidos, pero todavía capaces de dar algunos resultados efectivos, y puede caer entonces hasta el nivel de la baja brujería, lo que es el caso más común y el más difundido, o degenerar aún de alguna otra manera. Hasta aquí, no hemos hablado de ceremonias, pero es justamente de eso de lo que vamos a hablar ahora, ya que constituyen el carácter propio de una de esas degeneraciones de la magia, hasta el punto de que ésta ha recibido de ellas su denominación misma de «magia ceremonial».

Los ocultistas estarían ciertamente poco dispuestos a admitir que esta «magia ceremonial», la única que conocen y que intentan practicar, no es más que una magia degenerada, y sin embargo es así; e incluso, sin querer asimilarla en modo alguno a la brujería, podríamos decir que está aún más degenerada que ésta bajo algunos aspectos, aunque de otra manera. Nos explicaremos más claramente sobre esto: el brujo cumple algunos ritos y pronuncia algunas fórmulas, generalmente sin comprender su sentido, sino contentándose con repetir tan exactamente como es posible lo que le ha sido enseñado por aquellos que se los han transmitido (esto es un punto particularmente importante desde que se trata de algo que presenta un carácter tradicional, como puede comprenderse fácilmente por lo que hemos explicado precedentemente); y estos ritos y estas fórmulas, que, lo más frecuentemente, no son sino restos más o menos desfigurados de cosas muy antiguas, y que no se acompañan ciertamente de ninguna ceremonia, por eso no tienen menos, en muchos casos, una eficacia cierta (no vamos a hacer aquí ninguna distinción entre las intenciones benéficas o maléficas que puedan presidir su uso, puesto que se trata únicamente de la realidad de los efectos obtenidos). Por el contrario, el ocultista que hace «magia ceremonial», no obtiene generalmente ningún resultado serio de ella, por mucho cuidado que ponga en conformarse a una multitud de prescripciones minuciosas y complicadas, que, por lo demás, no ha aprendido más que por el estudio de libros, y no por el hecho de una transmisión cualquiera; puede que llegue a veces a ilusionarse, pero ese en un asunto muy diferente; y se podría decir que hay, entre las prácticas del brujo y las suyas, la misma diferencia que entre una cosa viva, aunque esté en un estado de decrepitud, y una cosa muerta.

Esta falta de éxito del «magista» (puesto que ésta es la palabra de la que los ocultistas se sirven preferentemente, estimándola sin duda más honorable y menos vulgar que la de «mago») tiene una doble razón: por una parte, en la medida en que todavía puede tratarse de ritos en parecido caso, los simula más bien que cumplirlos verdaderamente, puesto que le falta la transmisión que sería necesaria para «vivificarlos», y a la que la simple intención no podría suplir de ninguna manera; por otra parte, esos ritos están literalmente asfixiados bajo el «formalismo» vacío de las ceremonias ya que, incapaz de discernir lo esencial de lo accidental (y, por lo demás, los libros a los que se remita estarán muy lejos de poder ayudarle en eso, ya que, ordinariamente, todo en ellos está mezclado inextricablemente, quizás voluntariamente en algunos casos e involuntariamente en otros), el «magista» se dedicará naturalmente sobre todo al lado exterior que más le toque y que es el más «impresionante»; y es eso, en suma, lo que justifica el nombre mismo de la «magia ceremonial». De hecho, la mayor parte de aquellos que creen así «hacer magia» no hacen en realidad más que autosugestionarse pura y simplemente; y lo más curioso que hay aquí es que las ceremonias llegan a imponerse, no solo a los espectadores, si los hay, sino a aquellos mismos que las cumplen, y, cuando son sinceros (no vamos a ocuparnos más que de este caso, y no de aquel donde interviene el charlatanismo), son verdaderamente, a la manera de los niños, engañados por su propio juego. Esos no obtienen pues y no pueden obtener más que efectos de orden exclusivamente psicológico, es decir, de la misma naturaleza que los que producen las ceremonias en general, y que, por lo demás, en el fondo, son toda la razón de ser de éstas; pero, incluso si han permanecido suficientemente conscientes de lo que pasa en ellos y alrededor de ellos como para darse cuenta de que todo se reduce a eso, están muy lejos de sospechar que, si ello es así, eso no se debe más que a su incapacidad y a su ignorancia. Entonces, se ingenian en edificar teorías, de acuerdo con las concepciones más modernas, y con ello incorporan directamente de grado o por la fuerza, las de la «ciencia oficial» misma, para explicar que la magia y sus efectos dependen enteramente del dominio psicológico, como otros lo hacen también para los ritos en general; lo desafortunado es que aquello de lo que hablan no es magia, desde el punto de vista de la cual semejantes efectos son perfectamente nulos e inexistentes, y que, al confundir los ritos con las ceremonias, confunden también la realidad con lo que no es más que una caricatura o una parodia suya; si los «magistas» mismos están en eso, ¿cómo sorprenderse de que semejantes confusiones tengan curso entre el «gran público»?

Estas precisiones bastarán, por una parte, para vincular el caso de las ceremonias mágicas a lo que hemos dicho primeramente de las ceremonias en general, y, por otra, para mostrar de dónde provienen algunos de los principales errores modernos concernientes a la magia. Ciertamente, «hacer magia», aunque sea de la manera más auténtica posible, no es una ocupación que nos parezca muy digna de interés en sí misma; pero debemos reconocer todavía que es una ciencia cuyos resultados, se piense lo que se piense de su valor, son tan reales en su orden como los de cualquier otra ciencia, y no tienen nada en común con ilusiones y delirios «psicológicos». Es menester al menos saber determinar la verdadera naturaleza de cada cosa y situarla en el lugar que le conviene, pero justamente es eso aquello para lo que la mayor parte de nuestros contemporáneos se muestran completamente incapaces, y lo que hemos llamado ya el «psicologismo», es decir, esa tendencia a reducirlo todo a interpretaciones psicológicas, de lo que tenemos aquí un ejemplo muy explícito, no es, entre las manifestaciones características de su mentalidad, una de las menos singulares ni de las menos significativas; por lo demás, en el fondo, no es más que una de las formas más recientes que haya tomado el «humanismo», es decir, la tendencia más general del espíritu moderno a pretender reducirlo todo a elementos puramente humanos.

CAPÍTULO XXI

DE LOS PRETENDIDOS «PODERES» PSÍQUICOS

Para acabar con la magia y las demás cosas del mismo orden, debemos tratar todavía otra cuestión, la de los pretendidos «poderes» psíquicos, que, por lo demás, nos lleva de nuevo más directamente a lo que concierne a la iniciación, o más bien a los errores cometidos a su respecto, puesto que hay algunos, como lo hemos dicho al comienzo, que le asignan expresamente como meta «el desarrollo de los poderes psíquicos latentes en el hombre». Lo que llaman así no es otra cosa en el fondo que la facultad de producir «fenómenos» más o menos extraordinarios, y, de hecho, la mayor parte de las escuelas pseudoesotéricas o pseudoiniciáticas del occidente moderno no se proponen nada más; se trata de una verdadera obsesión en la gran mayoría de sus adherentes, que se ilusionan sobre el valor de esos «poderes» hasta el punto de tomarlos como el signo de un desarrollo espiritual, e incluso como su finalidad, mientras que, incluso cuando no son un simple espejismo de la imaginación, dependen únicamente del dominio psíquico, que, en realidad, no tiene nada que ver con lo espiritual, y, lo más frecuentemente, no son más que un obstáculo para la adquisición de toda verdadera espiritualidad.

Esta ilusión sobre la naturaleza y el alcance de los «poderes» en cuestión está asociada lo más frecuentemente a ese interés excesivo por la «magia» que tiene también por causa, así como ya lo hemos hecho observar, la misma pasión por los «fenómenos» que es tan característica de la mentalidad occidental moderna; pero aquí se introduce otra equivocación que es bueno señalar: la verdad es que no hay «poderes mágicos», aunque uno se encuentra a cada instante esta expresión, no solo en aquellos a quienes hacemos alusión, sino también, por un curioso acuerdo en el error, en aquellos que se esfuerzan en combatir sus tendencias, aunque no son menos ignorantes que ellos del fondo de las cosas. La magia debería ser tratada como la ciencia natural y experimental que es en realidad; por raros o excepcionales que puedan ser los fenómenos de los que se ocupa, por eso no son más «transcendentes» que otros, y el mago, cuando provoca tales fenómenos, lo hace simplemente aplicando el conocimiento que tiene de algunas leyes naturales, las del dominio sutil al que pertenecen las fuerzas que pone en juego.

Así pues, en eso no hay ningún «poder» extraordinario, como tampoco lo hay en aquel que, habiendo estudiado una ciencia cualquiera, pone en práctica los resultados de ello; ¿se dirá, por ejemplo, que un médico posee «poderes» porque, sabiendo qué remedio conviene a tal o cual enfermedad, cura ésta mediante el remedio en cuestión? Entre el mago y el poseedor de «poderes» psíquicos, hay una diferencia bastante comparable a la que existe, en el orden corporal, entre el que cumple un cierto trabajo con la ayuda de una máquina y el que lo realiza solo con el medio de la fuerza o de la habilidad de su organismo; el uno y el otro operan efectivamente en el mismo dominio, pero no de la misma manera. Por otra parte, ya se trate de magia o de «poderes», en todo caso no se trata, lo repetimos, absolutamente de nada espiritual ni de iniciático; así pues, si marcamos la diferencia entre las dos cosas, no es porque una valga más que la otra bajo nuestro punto de vista; sino porque es siempre necesario saber exactamente de qué se habla y disipar las confusiones que tienen curso sobre este tema.

En algunos individuos, los «poderes» psíquicos son algo completamente espontáneo, el efecto de una simple disposición natural que se desarrolla por sí sola; es muy evidente que, en ese caso, no hay ningún motivo para sacar vanidad de ello, como tampoco lo hay para sacarla de ninguna otra aptitud cualquiera, puesto que no dan testimonio de ninguna «realización» expresa, y puesto que incluso aquel que los posee puede no sospechar la existencia de una tal cosa: si no ha oído hablar nunca de «iniciación», no le vendrá ciertamente la idea de creerse «iniciado», porque ve cosas que todo el mundo no ve, o porque tiene a veces sueños «premonitorios», o porque le ocurre curar a un enfermo por simple contacto, y sin que él mismo sepa cómo acontece eso. Pero hay también el caso donde semejantes «poderes» son adquiridos o desarrollados artificialmente, como el resultado de algunos «entrenamientos» especiales; eso es más peligroso, ya que se produce raramente sin provocar un cierto desequilibrio; y, al mismo tiempo, es en este caso donde la ilusión se produce más fácilmente: hay gentes que están persuadidos de que han obtenido algunos «poderes», perfectamente imaginarios de hecho, ya sea simplemente bajo la influencia de su deseo y de una suerte de «idea fija», ya sea por el efecto de una sugestión que ejerce sobre ellos, alguien de esos medios donde se practican de ordinario los «entrenamientos» de este género. Es ahí sobre todo donde se habla de «iniciación» a tontas y a locas, identificándola más o menos a la adquisición de esos famosísimos «poderes»; así pues, no es de extrañar que algunos espíritus débiles o ignorantes se dejen fascinar en cierto modo por semejantes

pretensiones, que, no obstante, basta para reducir a nada la constatación de la existencia del primer caso del que hemos hablado, puesto que, en ese caso, se encuentran «poderes» completamente semejantes, cuando no incluso más desarrollados y más auténticos, sin que haya en eso el menor rastro de «iniciación» real o supuesta. Lo que quizás es más singular y más difícilmente comprehensible, es que a los poseedores de estos «poderes» espontáneos, si les ocurre entrar en contacto con esos mismos medios pseudoiniciáticos, son a veces llevados a creer, ellos también, que son «iniciados»; ciertamente, deberían saber mejor a qué atenerse sobre el carácter real de esas facultades, que, por lo demás, a un grado o a otro, se encuentran en muchos niños muy ordinarios, aunque frecuentemente, desaparecen después más o menos rápidamente. La única excusa para todas esas ilusiones, es que ninguno de aquellos que las provocan y que las mantienen en sí mismos o en los demás tiene la menor noción de lo que es la verdadera iniciación; pero, bien entendido, eso no atenúa en modo alguno su peligro, ya sea en cuanto a las perturbaciones psíquicas e incluso fisiológicas que son el acompañamiento habitual de esta suerte de cosas, o ya sea en cuanto a las consecuencias más remotas, aunque más graves, de un desarrollo desordenado de posibilidades inferiores que, como ya lo hemos dicho en otra parte, va directamente al revés de la espiritualidad[1].

Es particularmente importante destacar que los «poderes» de que se trata pueden coexistir muy bien con la ignorancia doctrinal más completa, así como es muy fácil constatarlo, por ejemplo, en la mayor parte de los «clarividentes» y de los «curanderos»; eso sólo probaría suficientemente que no tienen la menor relación con la iniciación, cuya meta no puede ser más que de puro conocimiento. Al mismo tiempo, eso muestra que su obtención está desprovista de todo interés verdadero, puesto que aquel que los posee no está por eso más avanzado en la realización de su ser propio, realización que no constituye más que uno con el conocimiento efectivo mismo; no representan más que algunas adquisiciones completamente contingentes y transitorias, exactamente comparables en eso al desarrollo corporal, que al menos no representa los mismos peligros; e incluso las pocas ventajas no menos contingentes que puede aportar su ejercicio no compensan ciertamente los inconvenientes a los que acabamos de hacer alusión. Por lo demás, esas ventajas no consisten muy frecuentemente más que en encandilar a los ingenuos y en hacerse admirar por ellos, o en otras satisfacciones no

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. XXXV.

menos vanas y pueriles; y hacer exhibición de esos «poderes» es ya hacer prueba de una mentalidad incompatible con toda iniciación, aunque sea del grado más elemental; ¿qué decir entonces de aquellos que se sirven de ellos para hacerse pasar por «grandes iniciados»? No insistiremos más, ya que todo esto no depende más que del charlatanismo, incluso si los «poderes» en cuestión son reales en su orden; en efecto, no es la realidad de los fenómenos como tales lo que importa aquí sobre todo, sino más bien el valor y el alcance que conviene atribuirles.

No es dudoso que, incluso en aquellos cuya buena fe es incontestable, la parte de la sugestión es muy grande en todo eso; para convencerse de ello, no hay más que considerar un caso como el de los «clarividentes», cuyas pretendidas «revelaciones» están tan lejos como es posible de estar de acuerdo entre ellas, pero, por el contrario, están siempre en relación con sus propias ideas o las de su medio o de la escuela a la que pertenecen. No obstante, supongamos que se trate de cosas enteramente reales, lo que, por lo demás, tiene más posibilidades de producirse cuando la «clarividencia» es espontánea que cuando ha sido desarrollada artificialmente; incluso en este caso, no se comprende por qué lo que es visto u oído en el mundo psíquico habría de tener, de una manera general, más interés o importancia de la que tiene, en el mundo corporal, lo que le ocurre a cada uno ver u oír al pasearse por una calle: gentes cuya mayor parte le son desconocidas o indiferentes, incidentes que no le conciernen en nada, fragmentos de conversaciones incoherentes o incluso ininteligibles, y así sucesivamente; esta comparación es ciertamente la que da la idea más justa de lo que se le presenta de hecho al «clarividente» voluntario o involuntario. El primero tiene más excusa de equivocarse al respecto, en el sentido de que debe sentir algún dolor en reconocer que todos sus esfuerzos, proseguidos a veces durante años, no desemboquen finalmente más que en un resultado tan irrisorio; pero, en lo que concierne al «clarividente» espontáneo, la cosa debería parecerle completamente natural, como lo es en efecto, y, si no ocurriera muy frecuentemente que se le persuade de que es extraordinaria, no pensaría nunca sin duda en preocuparse más de lo que encuentra en el dominio psíquico que de lo que encuentra en su análogo del dominio corporal, ni en buscar significaciones maravillosas o complicadas a lo que está desprovisto de ellas en la inmensa mayoría de los casos. A decir verdad, hay efectivamente una razón en todo, incluso para el hecho más ínfimo y más indiferente en apariencia, pero nos importa tan poco que no la tomamos en cuenta y no sentimos ninguna necesidad de buscarla, al menos cuando se trata de lo que se ha

convenido llamar «la vida ordinaria», es decir, en suma, de los acontecimientos del mundo corporal; ¡si la misma regla fuera observada al respecto del mundo psíquico (que en el fondo no es menos «ordinario» en sí mismo, si no en cuanto a las percepciones que tenemos de él), ¡cuántas divagaciones nos serían ahorradas! Es cierto que para eso sería menester un grado de equilibrio mental del que, desafortunadamente, los «clarividentes», incluso espontáneos, no están dotados sino muy raramente, y con mayor razón todavía aquellos que han sufrido los «entrenamientos» psíquicos de los que hemos hablado más atrás. Sea como sea, este «desinterés» total al respecto de los fenómenos no es por eso menos estrictamente necesario para quienquiera que, encontrándose provisto de facultades de este género, quiera a pesar de eso emprender una realización de orden espiritual; en cuanto a aquel que no está provisto de ellas naturalmente, muy lejos de esforzarse por obtenerlas, debe estimar al contrario que para él eso es una ventaja muy apreciable en vista de esa misma realización, en el sentido de que tendrá así muchos menos obstáculos que apartar; por lo demás, volveremos enseguida sobre este último punto.

En suma, la palabra misma «poderes», cuando se emplea así, tiene el gran inconveniente de evocar la idea de una superioridad que estas cosas no implican de ninguna manera; si no obstante puede aceptarse, no podría ser más que como un simple sinónimo de «facultades», que, por lo demás, tiene etimológicamente un sentido casi idéntico[1]; en efecto, se trata de posibilidades del ser, pero de posibilidades que no tienen nada de «transcendente», puesto que son enteramente del orden individual, y puesto que, incluso en este orden, están muy lejos de ser las más elevadas y las más dignas de atención. En cuanto a conferirles un valor iniciático cualquiera, aunque sólo fuera a título simplemente auxiliar o preparatorio, sería completamente lo opuesto de la verdad; y, como a nuestros ojos únicamente ésta cuenta, debemos decir las cosas tal como son, sin preocuparnos de lo que puede agradar o desagradar a quienquiera; los poseedores de «poderes» psíquicos cometerían ciertamente un gran error al considerarnos con rencor, ya que con eso no harían sino darnos todavía más enteramente la razón, al manifestar así su incomprehensión y su falta de espiritualidad: ¿cómo, en efecto, se podría calificar de

[1] Este sentido original de la palabra «facultad» es también el del término sánscrito correspondiente *indriya*.

otra manera el hecho de aferrarse a una prerrogativa individual, o más bien, a su apariencia, hasta el punto de preferirla al conocimiento y a la verdad?[1].

[1] Que nadie vaya a oponer, a lo que acaba de ser dicho, que los «poderes» espontáneos podrían ser el resultado de alguna iniciación recibida «en astral», cuando no también en existencias anteriores; debe entenderse bien que, cuando hablamos de la iniciación, entendemos hablar únicamente de cosas serias, y no de fantasmagorías de un gusto dudoso.

CAPÍTULO XXII

EL RECHAZO DE LOS «PODERES»

Después de haber mostrado el poco interés que presentan en realidad los pretendidos «poderes» psíquicos, y la ausencia de toda relación entre su desarrollo y una realización de orden espiritual o iniciático, antes de abandonar este tema, debemos insistir aún sobre el hecho de que, en vista de una tal realización, no solo son indiferentes e inútiles, sino incluso verdaderamente perjudiciales en la mayor parte de los casos. Constituyen en efecto una «distracción» en el sentido rigurosamente etimológico de la palabra: el hombre que se deja absorber por las múltiples actividades del mundo corporal no llegará nunca a «centrar» su consciencia sobre realidades superiores, ni por consiguiente a desarrollar en sí mismo las posibilidades correspondientes a éstas; con mayor razón será lo mismo para aquel que se extravíe y se «disperse» en la multiplicidad, incomparablemente más vasta y más variada, del mundo psíquico con sus indefinidas modalidades, y salvo circunstancias excepcionales, es muy probable que no llegue nunca a liberarse de él, sobre todo si, por añadidura, se hace sobre el valor de esas cosas ilusiones que al menos no conlleva el ejercicio de las actividades corporales.

Por eso es por lo que quienquiera que tenga la voluntad bien decidida de seguir una vía iniciática, no sólo no debe buscar nunca adquirir o desarrollar esos famosísimos «poderes», sino que debe al contrario, caso de que ocurra que se presenten a él espontáneamente y de manera completamente accidental, apartarlos inexorablemente como obstáculos propios a desviarle de la meta única hacia la que tiende. No es que sea menester ver en eso, necesariamente, como algunos podrían creerlo muy gustosamente, «tentaciones» o «artimañas diabólicas» en el sentido literal; pero, no obstante, hay algo de eso, puesto que el mundo de la manifestación individual, tanto en el orden psíquico como en el orden corporal, cuando no quizás todavía más en el orden psíquico, parece en cierto modo esforzarse por todos los medios en retener a aquel que apunta a escapársele; así pues, en eso hay como una reacción de fuerzas adversas, que, así como muchas de las dificultades de otro orden, puede no deberse más que a una suerte de hostilidad inconsciente del medio. Bien entendido, puesto que el hombre no puede

aislarse de este medio y hacerse enteramente independiente de él en tanto que no ha llegado a la meta, o al menos a la etapa marcada por la liberación de las condiciones del estado individual humano, esto no excluye de ninguna manera que estas manifestaciones sean al mismo tiempo resultados muy naturales, aunque puramente accidentales, del trabajo interior que se libra, y cuyas repercusiones exteriores toman a veces las formas más inesperadas, que rebasan con mucho todo lo que podrían imaginar aquellos que no han tenido la ocasión de darse cuenta de ello por sí mismos.

Por otra parte, como ya lo hemos dicho, aquellos mismos que poseen naturalmente algunas facultades psíquicas anormales están por eso mismo en desventaja de una cierta manera en cuanto a su desarrollo espiritual; no solo es indispensable que se desinteresen de ellas totalmente y que no les den ninguna importancia, sino que puede serles necesario incluso reducir su ejercicio al mínimo, si no suprimirle completamente. En efecto, si se recomienda restringir lo más posible el uso de los sentidos corporales, al menos durante algunos períodos de trabajo más o menos prolongados, a fin de no ser distraído por ellos, la misma cosa es igualmente verdadera para esas facultades psíquicas; y además, mientras que el hombre no podría vivir si detuviera completa o indefinidamente el ejercicio de sus sentidos, no hay evidentemente nada de tal en el otro caso, y ningún inconveniente grave puede resultar de esta «inhibición»; antes al contrario, el ser no puede incluso más que ganar con ello en cuanto a su equilibrio orgánico y mental, y encontrarse por consiguiente en mejores condiciones para emprender, sin arriesgarse a ser molestado por un estado más o menos patológico o anormal, el desarrollo de sus posibilidades de orden superior.

Lo más frecuentemente, los productores de «fenómenos» extraordinarios son seres bastante inferiores bajo el aspecto intelectual y espiritual, o inclusive enteramente desviados por los «entrenamientos» especiales a los que se han sometido; es fácil comprender que aquel que ha pasado una parte de su vida ejercitándose exclusivamente para la producción de un «fenómeno» cualquiera haya devenido desde entonces incapaz de otra cosa, y que las posibilidades de otro orden le estén en adelante irremediablemente cerradas. Eso es lo que les ocurre generalmente a aquellos que ceden al atractivo del dominio psíquico: aunque hubieran emprendido primeramente un trabajo de realización iniciática, se encuentran entonces detenidos en esta vía y no irán más lejos, felices todavía si permanecen ahí y no se dejan arrastrar poco a poco en la

dirección que, así como lo hemos explicado en otra parte, va propiamente al revés de la espiritualidad y no puede desembocar finalmente más que en la «desintegración» del ser consciente[1]; pero incluso dejando de lado este caso extremo, la simple detención de todo desarrollo espiritual es ya, ciertamente, una consecuencia bastante grave en sí misma y que debería hacer reflexionar a los aficionados a los «poderes», si no estuvieran completamente cegados por las ilusiones del «mundo intermediario».

Se objetará, quizás, que hay organizaciones auténticamente iniciáticas que ejercitan ellas mismas a algunos individuos en el desarrollo de estos «poderes»; pero la verdad es que, en ese caso, los individuos de que se trata son de aquellos a quienes faltan las cualificaciones iniciáticas, y que, por el contrario, tienen al mismo tiempo aptitudes especiales de orden psíquico, de suerte que, en suma, es eso todo lo que es realmente posible hacer por ellos. Por lo demás, en tales condiciones, el desarrollo psíquico es guiado y controlado de manera que presente el mínimo de inconvenientes y de peligros; estos seres se benefician realmente del lazo que se estable así, aunque a un nivel inferior, con una organización tradicional, y ésta, por su lado, puede utilizarlos para cometidos de los que ellos mismos no serán conscientes, no porque se les disimulen voluntariamente, sino únicamente porque, dada la limitación de sus posibilidades, serían completamente incapaces de comprenderlos.

No hay que decir que los peligros de los que acabamos de hablar ya no existen para aquel que ha llegado a un cierto grado de la realización iniciática; e incluso se puede decir que ese posee implícitamente todos los «poderes» sin tener que desarrollarlos especialmente de una manera cualquiera, por eso mismo de que domina «por arriba» las fuerzas del mundo psíquico; pero, en general, no los ejerce, porque ya no pueden tener ningún interés para él. De una manera análoga, por lo demás, el que ha penetrado algunas ciencias tradicionales en su esencia profunda se desinteresa también enteramente de su aplicación y no hace nunca ningún uso de ellas; el conocimiento puro le basta, y, verdaderamente, es lo único que importa, puesto que todo lo demás no son más que simples contingencias. Por lo demás, toda manifestación de estas cosas es forzosamente en cierto modo un «descenso», incluso si éste no es más que aparente y no puede afectar ya realmente al ser mismo; es menester no olvidar, en efecto, que lo no manifestado es superior a lo manifestado, y que, por consecuencia, el hecho de

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. XXXV.

permanecer en esta «no manifestación» será, si se puede decir, la expresión más adecuada del estado que el ser ha realizado interiormente; es lo que algunos traducen simbólicamente diciendo que «la noche es preferible al día», y es también lo que representa la figura de la tortuga retirada en el interior de su concha. Por consiguiente, si ocurre que un tal ser manifiesta algunos «poderes», no será, así como ya lo hemos indicado más atrás, más que en casos completamente excepcionales, y por razones particulares que escapan necesariamente a la apreciación del mundo exterior, razones enteramente diferentes, bien entendido, de las que puede tener el productor ordinario de «fenómenos»; fuera de este caso, su único modo de acción será lo que la tradición extremo oriental designa como la «actividad no actuante», que, por lo demás, precisamente por su carácter de no manifestación, es la plenitud misma de la actividad.

Recordaremos también, a este propósito, la perfecta insignificancia de los fenómenos en sí mismos, puesto que puede ocurrir que fenómenos completamente semejantes exteriormente procedan de causas por completo diferentes y que ni siquiera son del mismo orden; así, es fácilmente concebible que el ser que posee un alto grado espiritual, si tiene que provocar ocasionalmente un fenómeno cualquiera, no actuará en eso de la misma manera que aquel que ha adquirido la facultad para ello a consecuencia de «entrenamientos» psíquicos, y que su acción se ejercerá según modalidades muy diferentes; la comparación de la «teúrgia» y de la «magia», que estaría fuera de propósito emprender aquí, daría lugar también a la misma precisión. Por lo demás, esta verdad debería ser reconocida sin esfuerzo incluso por aquellos que se quedan únicamente en el dominio esotérico, ya que, si pueden constatarse numerosos casos de «levitación» o de «bilocación», por ejemplo, en la historia de los santos, se encuentra ciertamente otro tanto en la de los brujos; las apariencias (es decir, precisamente los «fenómenos» como tales, en el sentido propio y etimológico de la palabra) son en efecto exactamente las mismas en los unos y en los otros, pero nadie concluirá de ahí que las causas sean también las mismas. Desde el punto de vista simplemente teológico, de dos hechos semejantes en todos sus puntos, uno puede ser considerado como un milagro mientras que el otro no lo será, y, para discernirlos, será menester recurrir forzosamente a marcas de un orden diferente independientes de los hechos mismos; podríamos decir, colocándonos naturalmente en otro punto de vista, que un hecho será un milagro si se debe a la acción de una influencia espiritual, y que no lo será si no se debe más que a la de una influencia psíquica. Es lo que ilustra concretamente, de una manera muy clara, la

lucha de Moisés y de los magos del Faraón, que, además, representa también la de las potencias respectivas de la iniciación y de la contrainiciación, al menos en la medida y sobre el terreno donde una tal lucha es efectivamente posible; entiéndase bien que, como hemos tenido la ocasión de explicarlo en otra parte, la contrainiciación no puede ejercer su acción más que en el domino psíquico, y que todo lo que es del dominio espiritual le está, por su naturaleza misma, absolutamente prohibido[1].

Pensamos haber dicho ahora lo suficiente sobre este tema, y, si hemos insistido tanto en él, incluso demasiado para el gusto de algunos, es porque hemos tenido que constatar frecuentemente la necesidad de ello; en efecto, por poco agradable que esta tarea pueda ser a veces, es menester esforzarse en poner a aquellos a quienes uno se dirige en guardia contra los errores que corren el riesgo de encontrar a cada instante en su camino, y que están ciertamente muy lejos de ser inofensivos. Para concluir en algunas palabras, diremos que la iniciación no podría tener de ninguna manera como meta adquirir «poderes» que, lo mismo que el mundo en el que se ejercen, no pertenecen en definitiva más que al dominio de la «gran ilusión»; para el hombre en vía de desarrollo espiritual, no se trata de atarse aún más fuertemente a ésta con nuevos lazos, sino, al contrario, de llegar a liberarse enteramente de ella; y esta liberación no puede ser obtenida más que por el puro conocimiento, a condición, bien entendido, de que éste no se quede como simplemente teórico, sino que pueda devenir plenamente efectivo, puesto que es en eso solo en lo que consiste la «realización» misma del ser a todos sus grados.

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. XXXVIII y XXXIX.

CAPÍTULO XXIII

SACRAMENTOS Y RITOS INICIÁTICOS

Hemos dicho precedentemente que los ritos religiosos y los ritos iniciáticos son de un orden esencialmente diferente y que no pueden tener la misma meta, lo que resulta necesariamente de la distinción misma de los dos dominios exotérico y esotérico a los que se refieren respectivamente; si se producen confusiones entre los unos y los otros en el espíritu de algunos, se deben ante todo a un desconocimiento de esta distinción, y pueden deberse también, en parte, a las similitudes que estos ritos presentan a veces a pesar de todo, al menos en sus formas exteriores, y que pueden engañar a aquellos que no observan las cosas más que «desde el exterior». No obstante, la distinción es perfectamente clara cuando se trata de los ritos propiamente religiosos, que son de orden exotérico por definición misma, y que por consiguiente, no deberían dar lugar a ninguna duda; pero es menester decir que puede serlo menos en otros casos, como el de una tradición donde no hay división entre un exoterismo y un esoterismo que constituyan como dos aspectos separados, sino donde hay solo grados diversos de conocimiento, y donde, por consiguiente, la transición de uno al otro puede ser casi insensible, así como ocurre concretamente para la tradición hindú; esta transición gradual se traducirá naturalmente en los ritos correspondientes, de suerte que algunos de ellos podrán presentar, bajo algunos aspectos, un carácter en cierto modo mixto o intermediario.

Precisamente, es en la tradición hindú donde se encuentra en efecto uno de los ritos sobre los cuales se puede plantear más legítimamente la cuestión de saber si su carácter es o no es iniciático; queremos hablar del *upanayana*, es decir, del rito por el que un individuo es vinculado efectivamente a una de las tres castas superiores, a la cual, antes del cumplimiento de este rito, no pertenecía más que de una manera que se puede decir del todo potencial. Este caso merece ser examinado realmente con alguna atención, y, para eso, es menester primeramente comprender bien lo que debe entenderse exactamente por el término *samskâra*, que se traduce bastante habitualmente por «sacramento»; esta traducción nos parece que está muy lejos de ser satisfactoria, ya que, según una tendencia muy común en los occidentales, afirma una identidad entre dos

cosas que, si son en efecto comparables bajo algunos aspectos, por eso no son sino muy diferentes en el fondo. A decir verdad, no es el sentido etimológico de la palabra «sacramento» misma el que da lugar a esta objeción, ya que, evidentemente, en los dos casos se trata de algo «sagrado»; por lo demás, este sentido es demasiado extenso para que se pueda sacar de él una noción algo precisa, y si uno se quedara ahí, no importa qué rito podría ser llamado indistintamente «sacramento»; pero, de hecho, esta palabra ha devenido inseparable del uso específicamente religioso y estrechamente definido que se hace de ella en la tradición cristiana, donde designa algo cuyo equivalente exacto no se encuentra sin duda en ninguna otra parte. Así pues, vale más conformarse a este uso para evitar todo equívoco, y reservar exclusivamente la denominación de «sacramentos» a una cierta categoría de ritos religiosos que pertenecen en propiedad a la forma tradicional cristiana; es entonces la noción de «sacramento» la que entra en la de *samskâra* a título de caso particular, y no a la inversa; en otros términos, se podrá decir que los sacramentos cristianos son *samskâras*, pero no que los *samskâras* hindúes son sacramentos, ya que, según la lógica más elemental, el nombre de un género conviene a cada una de las especies que están comprendidas en él, pero, por el contrario, el nombre de una de estas especies no podría ser aplicado válidamente ni a otra especie ni al género todo entero.

Un *samskâra* es esencialmente un rito de «agregación» a una comunidad tradicional; esta definición, como se puede ver inmediatamente, es enteramente independiente de la forma particular, religiosa u otra, que puede revestir la tradición considerada; y, en el cristianismo, esta función es desempeñada por los sacramentos, como lo es en otras partes por *samskâras* de especie diferente. No obstante, debemos decir que al término de «agregación», que acabamos de emplear, le falta algo de precisión e incluso de exactitud, y eso por dos razones: primero, si uno se atiene rigurosamente a su sentido propio, parece designar el vinculamiento mismo a la tradición, y entonces no debería aplicarse más que a un rito único, aquel por el que este vinculamiento se opera de una manera efectiva, mientras que, en realidad, en una misma tradición, hay un cierto número más o menos grande de *samskâras*; así pues, es menester admitir que la «agregación» de que se trata conlleva una multiplicidad de grados o de modalidades, que generalmente corresponden en cierto modo a las fases principales de la vida de un individuo. Por otra parte, esta misma palabra de «agregación» puede dar la idea de una relación que permanece todavía exterior en un cierto sentido, como si se tratara

simplemente de juntarse a una «agrupación» o de adherirse a una «sociedad», mientras que aquello de lo que se trata es de un orden completamente diferente e implica una asimilación que se podría llamar «orgánica», ya que se trata de una verdadera «transmutación» (*abhisambhava*) operada en los elementos sutiles de la individualidad. Ananda K. Coomaraswamy ha propuesto, para traducir *samskâra*, el término de «integración», que nos parece en efecto muy preferible al de «agregación» bajo estos dos puntos de vista, ya que traduce muy exactamente esta idea de asimilación, y, además, es fácilmente comprehensible que una «integración» pueda ser más o menos completa o profunda, y que, por consecuencia, sea susceptible de efectuarse por grados, lo que da cuenta efectiva de la multiplicidad de los *samskâras* en el interior de una misma tradición.

Es menester destacar que una «transmutación» como aquella de la que hablábamos hace un momento tiene lugar de hecho, no solo en el caso de los *samskâras*, sino también en el de los ritos iniciáticos (*dîkshâ*)[1]; éste es uno de los caracteres que tanto los unos como los otros tienen en común, y que permiten compararlos bajo algunos aspectos, cualesquiera que sean por lo demás sus diferencias esenciales. En efecto, en los dos casos, hay igualmente transmisión o comunicación de una influencia espiritual, y es esta influencia la que, «infundida» en cierto modo por el rito, produce en la individualidad la «transmutación» en cuestión; pero, no hay que decir que sus efectos podrán estar limitados a tal o cual dominio determinado, según la meta propia del rito considerado; y es precisamente por su meta, y por consiguiente también por el dominio o el orden de posibilidades en el que operan, por lo que los ritos iniciáticos difieren profundamente de todos los demás.

[1] En sánscrito, la palabra *dîkshâ* es la que significa propiamente «iniciación», aunque a veces sea menester traducirla más bien por «consagración» (Sobre la conexión de estas dos ideas, cf. lo que hemos dicho más atrás de los diferentes sentidos del verbo griego *mueô*); en efecto, en algunos casos, por ejemplo cuando se trata de una persona que ofrece un sacrificio, la «consagración» designada por el término *dîkshâ* no tiene más que un efecto temporal, que es válido sólo para la duración del sacrificio mismo, y deberá ser renovada si, después, la misma persona viene a ofrecer otro sacrificio, aunque sea de la misma especie que el primero; es pues imposible reconocer entonces en esta «consagración» el carácter de una iniciación en el verdadero sentido de esta palabra, puesto que, como ya lo hemos dicho, toda iniciación es necesariamente algo permanente, que es adquirido de una vez por todas, y que jamás podría perderse en cualesquiera circunstancias que sean.

Por otra parte, la diferencia que es sin duda la más visible exteriormente, y por consiguiente la que debería poder ser reconocida más fácilmente incluso por observadores «del exterior», es que los *samskâras* son comunes a todos los individuos que están vinculados a una misma tradición, es decir, en suma a todos aquellos que pertenecen a un cierto «medio» determinado, lo que da a estos ritos un aspecto que puede llamarse más propiamente «social», mientras que, por el contrario, los ritos iniciáticos, que requieren algunas cualificaciones particulares, están siempre reservados a una elite más o menos restringida. Por esto, uno puede pues darse cuenta del error que cometen los etnólogos y los sociólogos que, concretamente en lo que concierne a las pretendidas «sociedades primitivas», emplean indiscriminadamente el término de «iniciación», cuyo verdadero sentido y alcance real apenas conocen evidentemente, para aplicarle a ritos a los que tienen acceso, en tal o cual momento de su existencia, todos los miembros de un pueblo o de una tribu; estos ritos no tienen en realidad ningún carácter iniciático, sino que son propiamente verdaderos *samskâras*. Por lo demás, naturalmente, puede haber también, en las mismas sociedades, ritos auténticamente iniciáticos, aunque estén más o menos degenerados (y quizás lo están frecuentemente menos de lo que se estaría tentado a suponer); pero, ahí como por todas partes, esos no son accesibles más que a algunos individuos con exclusión de los demás, lo que, sin examinar siquiera las cosas más a fondo, debería bastar para hacer imposible toda confusión.

Podemos volver ahora al caso más especial, que hemos mencionado primeramente, del rito hindú del *upanayana*, que consiste esencialmente en la investidura del cordón brâhmánico (*pavitra* o *upavîta*), y que da regularmente acceso al estudio de las Escrituras sagradas; ¿se trata de una iniciación? Según parece, la cuestión podría resolverse en suma por el solo hecho de que este rito es *samskâra* y no *dîkshâ*, ya que eso implica que, desde el punto de vista mismo de la tradición hindú, que es evidentemente el que debe constituir aquí la autoridad, no se considera como iniciático; pero todavía puede uno preguntarse por qué es así, a pesar de algunas apariencias que podrían hacer pensar lo contrario. Ya hemos indicado que este rito está reservado a los miembros de las tres primeras castas; pero, a decir verdad, esta restricción es inherente a la constitución misma de la sociedad tradicional hindú; así pues, no basta para que se pueda hablar aquí de iniciación, como tampoco, por ejemplo, el hecho de que tales o cuales ritos estén reservados a los hombres con exclusión de las mujeres, o

inversamente, permite por sí mismo atribuirles un carácter iniciático (basta, para convencerse de ello, citar el caso de la ordenación sacerdotal cristiana, que incluso requiere algunas cualificaciones más particulares, y que por eso no pertenece menos incontestablemente al orden exotérico). Fuera de esta única cualificación que acabamos de recordar (y que designa propiamente el término *ârya*), no se requiere ninguna otra para el *upanayana*; por consiguiente, este rito es común a todos los miembros de las tres primeras castas sin excepción, e incluso constituye para ellos una obligación aún más que un derecho; ahora bien, este carácter obligatorio, que está ligado directamente a lo que hemos llamado el aspecto «social» de los *samskâras*, no podría existir en el caso de un rito iniciático. Un medio social, por profundamente tradicional que pueda ser, no puede imponer a ninguno de sus miembros, cualesquiera que sean sus cualificaciones, la obligación de entrar en una organización iniciática; se trata de algo que, por su naturaleza misma, no puede depender de ninguna presión más o menos exterior, aunque sea simplemente la presión «moral» de lo que se ha convenido llamar la «opinión pública», que, por lo demás, no puede tener evidentemente otra actitud legítima que ignorar pura y simplemente todo lo que se refiere a la iniciación, puesto que se trata de un orden de realidades que, por definición, está cerrado al conjunto de la colectividad como tal. En lo que concierne al *upanayana,* se puede decir que la casta no es aún más que virtual o incluso potencial mientras no se cumple este rito (puesto que la cualificación requerida no es propiamente más que la aptitud natural para formar parte de esa casta), de tal suerte que es necesario para que el individuo pueda ocupar un sitio y una función determinada en el organismo social, ya que, si su función debe ser ante todo conforme a su naturaleza propia, todavía es menester, para que sea capaz de desempeñarla válidamente, que esta naturaleza se «realice» y que no permanezca en el estado de simple aptitud no desarrollada; así pues, es perfectamente comprehensible y normal que el no cumplimiento de este rito en los plazos prescritos acarree una exclusión de la comunidad, o, más exactamente todavía, que implique en sí mismo esta exclusión.

No obstante, hay que considerar todavía un punto particularmente importante, un punto que es quizás sobre todo el que puede prestarse a confusión: el *upanayana* confiere la cualidad de *dwija* o «dos veces nacido»; así pues, se le designa expresamente como un «segundo nacimiento», y se sabe que, por otra parte, esta expresión se aplica también en un sentido muy preciso a la iniciación. Es verdad que el bautismo cristiano,

muy diferente por lo demás del *upanayana* en todo otro respecto, es igualmente un «segundo nacimiento», y es muy evidente que este rito no tiene nada de común con una iniciación; pero ¿cómo es posible que el mismo término «técnico» pueda ser aplicado así a la vez en el orden de los *samskâras* (comprendidos ahí los sacramentos) y en el orden iniciático? La verdad es que el «segundo nacimiento», en sí mismo y en su sentido completamente general, es propiamente una regeneración psíquica (es menester prestar atención, en efecto, a que es al dominio psíquico al que se refiere directamente, y no al dominio espiritual, ya que entonces sería un «tercer nacimiento»); pero esta regeneración puede no tener más que efectos únicamente psíquicos ellos también, es decir, limitados a un orden más o menos especial de posibilidades individuales, o, por el contrario, puede ser el punto de partida de una «realización» de orden superior; es sólo en este último caso donde tendrá un alcance propiamente iniciático, mientras que, en el primero, pertenece al lado más «exterior» de las diversas formas tradicionales, es decir, a aquel en el que todos participan indistintamente[1].

La alusión que acabamos de hacer al bautismo plantea otra cuestión que no carece de interés: este rito, aparte de su carácter de «segundo nacimiento», presenta también, en su forma misma, una semejanza con algunos ritos iniciáticos; por lo demás, se puede destacar que esta forma se vincula a la de los ritos de purificación por los elementos, sobre los cuales volveremos un poco más adelante, ritos que constituyen una categoría muy general y manifiestamente susceptible de aplicación en dominios muy diferentes; pero, no obstante, es posible que en eso haya que considerar otra cosa aún. En efecto, nada hay de sorprendente en que haya ritos exotéricos que se modelen en cierto modo sobre ritos exotéricos o iniciáticos; si, en una sociedad tradicional, los grados de la enseñanza exterior han podido ser calcados de los de una iniciación, así como lo explicaremos más adelante, con mayor razón ha podido tener lugar una parecida «exteriorización» en lo que concierne a un orden superior a éste, aunque sea todavía exotérico, queremos decir, en el caso de los ritos religiosos[2]. En todo eso, la jerarquía de las relaciones normales se respeta rigurosamente, ya que, según estas relaciones, las

[1] La limitación de los efectos de la regeneración que se lleva a cabo en modo exotérico explica por qué no puede ocupar de ninguna manera el lugar de la iniciación o dispensar de ella, aunque tanto la una como la otra tengan el carácter de «segundo nacimiento» entendido en el sentido más general.

[2] Se puede destacar que, desde este punto de vista, la ordenación religiosa representa una «exteriorización» de la iniciación sacerdotal, y la consagración de los reyes una «exteriorización» de la iniciación real, determinadas la una y la otra por condiciones en las que las funciones correspondientes han dejado de estar reservadas a iniciados como lo estaban anteriormente.

aplicaciones de orden menos elevado o más exterior deben proceder de aquellas que tienen un carácter más principial; por consiguiente, si, para atenernos a estos únicos ejemplos, consideramos cosas tales como el «segundo nacimiento» o como la purificación por los elementos, es su significación iniciática la que es en realidad la primera de todas, y sus demás aplicaciones, deben derivarse de ella más o menos directamente, ya que no podría haber, en ninguna forma tradicional, nada más principial que la iniciación y su dominio propio, y es en ese lado «interior» donde reside verdaderamente el espíritu mismo de toda tradición.

CAPÍTULO XXIV

LA PLEGARIA Y EL ENCANTAMIENTO

Acabamos de ver que hay casos donde la distinción de los dos dominios exotérico y esotérico no aparece como absolutamente tajante, por el hecho mismo de la manera particular en la que están constituidas algunas formas tradicionales, y que establece una suerte de continuidad entre el uno y el otro; hay otros casos donde esta distinción es perfectamente clara, y ello es concretamente así cuando el exoterismo reviste la forma específicamente religiosa. Para dar un ejemplo preciso y bien definido de estos últimos casos, consideraremos la diferencia que existe entre la plegaria, en el orden exotérico, y por otra parte, en el orden esotérico, lo que llamaremos el «encantamiento», empleando este término a falta de otro más claro del cual carecen las lenguas occidentales, y reservándonos definirle exactamente a continuación. En cuanto a la plegaria, debemos hacer observar ante todo que esta palabra, aunque en el lenguaje corriente se entiende lo más frecuentemente en un sentido muy vago, y aunque a veces se llega a tomarla como sinónimo del término «oración» en toda su generalidad, pensamos que conviene guardarle o darle la significación mucho más especial y restringida que tiene por su etimología misma, ya que esta palabra «plegaria» significa propia y exclusivamente «petición» y no puede emplearse sin abuso para designar otra cosa; así pues, será menester no olvidar que es en este único sentido como lo entenderemos en el curso de las consideraciones que van a seguir.

Primeramente, para indicar de qué manera se puede comprender la plegaria, consideremos una colectividad cualquiera, ya sea religiosa, ya sea simplemente «social» en el sentido más exterior, e incluso en el sentido enteramente profano en el que se toma más habitualmente esta palabra en nuestra época[1]: cada miembro de esta colectividad está ligado a ella en una cierta medida, determinada por la extensión de la esfera de acción de la colectividad de que se trate, y, en esta misma medida, debe participar a su

[1] Bien entendido, la constatación de la existencia de hecho de organizaciones sociales puramente profanas, es decir, desprovistas de todo elemento que presente un carácter tradicional, no implica de ninguna manera el reconocimiento de su legitimidad.

vez lógicamente de algunas ventajas, únicamente materiales en algunos casos (tales como el de las naciones actuales, por ejemplo, o el de los múltiples géneros de asociaciones basadas sobre una pura y simple solidaridad de intereses, y no hay que decir que estos casos son propiamente, de una manera general, aquellos en los que se trata de organizaciones completamente profanas), pero que, en otros casos, pueden referirse también a modalidades extracorporales del individuo, es decir, a lo que, en su conjunto, se puede llamar el dominio psíquico (consolaciones u otros favores de orden sentimental, e incluso a veces de un orden más elevado) o que pueden todavía, aunque sigan siendo materiales, obtenerse por medios en apariencia inmateriales, digámoslo más precisamente, por la intervención de elementos que no pertenecen al orden corporal, pero que, no obstante, actúan directamente sobre éste (la obtención de una curación por la plegaria es un ejemplo particularmente claro de este último caso). En todo eso, hablamos únicamente de las modalidades del individuo, ya que estas ventajas no pueden rebasar nunca el dominio individual, el único que alcanzan de hecho las colectividades, cualquiera que sea su carácter, que no constituyen organizaciones iniciáticas (puesto que éstas últimas, como ya lo hemos explicado precedentemente, son las únicas que tienen expresamente como meta ir más allá de este dominio), y que se preocupan de las contingencias y de las aplicaciones especiales que presentan un interés práctico desde un punto de vista cualquiera, y no solo, bien entendido, en el sentido más groseramente «utilitario», al que no se limitan más que las organizaciones puramente profanas, cuyo campo de acción no podría extenderse más allá del dominio corporal.

Así pues, se puede considerar cada colectividad como disponiendo, además de los medios de acción puramente materiales en el sentido ordinario de la palabra, es decir, que dependen únicamente del orden corporal, de una fuerza de orden sutil constituida de alguna manera por los aportes de todos sus miembros pasados y presentes, y que, por consiguiente, es tanto más considerable y susceptible de producir efectos tanto más intensos cuanto más antigua sea la colectividad y cuanto mayor sea el número de miembros que la componen[1]; por lo demás, es evidente que esta consideración «cuantitativa» indica esencialmente que se trata en efecto del dominio individual, más allá del cual ya no podría intervenir de ninguna manera. Cada uno de sus miembros,

[1] Esto puede ser verdad incluso para organizaciones profanas, pero es evidente que, en todo caso, éstas no pueden utilizar esta fuerza más que inconscientemente y para resultados de orden exclusivamente corporal.

cuando tenga necesidad de ello, podrá utilizar para su provecho una parte de esta fuerza, y para eso le bastará poner su individualidad en armonía con el conjunto de la colectividad de la que forma parte, resultado que obtendrá conformándose a las reglas establecidas por ésta y apropiadas a las diversas circunstancias que pueden presentarse; así, si el individuo formula entonces una petición, es en suma, de la manera más inmediata al menos, a lo que se podría llamar el espíritu de la colectividad (aunque la palabra «espíritu» sea ciertamente impropia en parecido caso, puesto que, en el fondo, sólo se trata de una entidad psíquica) a quien, conscientemente o no, dirigirá esta petición. No obstante, conviene agregar que no todo se reduce únicamente a eso en todos los casos: en el de las colectividades pertenecientes a una forma tradicional auténtica y regular, caso que es concretamente el de las colectividades religiosas, y donde la observancia de las reglas de que acabamos de hablar consiste más particularmente en el cumplimiento de algunos ritos, hay además la intervención de un elemento verdaderamente «no humano», es decir, de lo que hemos llamado propiamente una influencia espiritual, pero que aquí debe considerarse, por lo demás, como «descendiendo» al dominio individual, y como ejerciendo su acción en él por medio de la fuerza colectiva en la que toma su punto de apoyo[1].

A veces, la fuerza de la que acabamos de hablar, o más exactamente la síntesis de la influencia espiritual con esta fuerza colectiva a la que «se incorpora» por así decir, puede concentrarse sobre un «soporte» de orden corporal, tal como un lugar o un objeto determinado, que juega el papel de un verdadero «condensador»[2], y producir en él manifestaciones sensibles, como las que cuenta la Biblia hebraica sobre el Arca de la Alianza y el Templo de Salomón; aquí se podrían citar también como ejemplos, a un grado o a otro, los lugares de peregrinaje, las tumbas y las reliquias de los santos o de otros personajes venerados por los adherentes de tal o de cual forma tradicional. En eso es donde reside la causa principal de los «milagros» que se producen en las diversas religiones, ya que se trata de hechos cuya existencia es incontestable y no se limitan a una religión determinada; por lo demás, no hay que decir que, a pesar de la idea que uno

[1] Se puede destacar que, en la doctrina cristiana, el papel de la influencia espiritual corresponde a la acción de la «gracia», y el de la fuerza colectiva a la «comunión de los santos».

[2] En parecido caso, se trata de una constitución comparable a la de un ser vivo completo, con un «cuerpo» que es el «soporte» del que se trate, un «alma» que es la fuerza colectiva, y un «espíritu» que es naturalmente la influencia espiritual que actúa exteriormente por el medio de los otros dos elementos.

se hace de ello vulgarmente, estos hechos no deben ser considerados como contrarios a las leyes naturales, como tampoco, desde otro punto de vista, lo «supraracional» no debe tomarse por lo «irracional». En realidad, lo repetimos todavía, las influencias espirituales tienen también sus leyes, que, aunque de un orden diferente al de las fuerzas naturales (tanto psíquicas como corporales), por eso no dejan de presentar con ellas algunas analogías; así, es posible determinar circunstancias particularmente favorables a su acción, que podrán provocar y dirigir, si poseen los conocimientos necesarios a este efecto, aquellos que son sus dispensadores en razón de las funciones de las que están investidos en una organización tradicional. Importa destacar que los «milagros» de los que se trata aquí son, en sí mismos e independientemente de su causa, que es la única que tiene un carácter «transcendente», fenómenos puramente físicos, perceptibles como tales por uno o varios de los cinco sentidos externos; por lo demás, tales fenómenos son los únicos que puedan ser constatados general e indistintamente por toda la masa del pueblo o de los «creyentes» ordinarios, cuya comprensión efectiva no se extiende más allá de los límites de la modalidad corporal de la individualidad.

Las ventajas que pueden ser obtenidas por la plegaría y por la práctica de los ritos de una colectividad social o religiosa (ritos conocidos por todos sus miembros sin excepción, y por consiguiente, de orden puramente exotérico y que no tienen evidentemente ningún carácter iniciático, y en tanto que no se consideran como pudiendo servir de base a una «realización» espiritual), son esencialmente relativas y contingentes, pero, sin embargo, no son desdeñables para el individuo, que, como tal, él mismo es relativo y contingente; así pues, éste cometería un error al privarse de ellas voluntariamente, si está vinculado a alguna organización capaz de procurárselas. Así, desde que es menester tener en cuenta la naturaleza del ser humano tal cual es de hecho, en el orden de realidad al que pertenece, no es en modo alguno censurable, incluso para aquel que es otra cosa que un simple «creyente» (haciendo aquí una distinción entre la «creencia» y el «conocimiento» que corresponde en suma a la del exoterismo y el esoterismo), conformarse con una meta interesada, por eso mismo de que es individual, y fuera de toda consideración propiamente doctrinal, a las prescripciones exteriores de una religión o de una legislación tradicional, provisto que no le atribuya a lo que alcanza así de ella más que su justa importancia y el lugar que le conviene legítimamente, y provisto también que la colectividad no ponga para ello condiciones, que, aunque comúnmente admisibles, constituyeran una verdadera imposibilidad de hecho en ese

caso particular; bajo estas únicas reservas, la plegaria, ya sea dirigida a la entidad colectiva o, por su mediación, a la influencia espiritual que opera a través de ella, es perfectamente lícita, incluso al respecto de la ortodoxia más rigurosa en el dominio de la pura doctrina[1].

Estas consideraciones harán comprender mejor, por la comparación que permiten establecer, lo que diremos ahora sobre el tema del «encantamiento»; es esencial destacar que lo que llamamos así no tiene absolutamente nada en común con las prácticas mágicas a las que se da a veces el mismo nombre[2]; por lo demás, ya nos hemos explicado suficientemente sobre la magia como para que no sea posible ninguna confusión y como para que no sea necesario insistir más en ello. El encantamiento del que hablamos, contrariamente a la plegaria, no es una petición, y ni siquiera supone la existencia de alguna cosa exterior (lo que toda petición supone forzosamente), porque la exterioridad no puede comprenderse más que en relación al individuo, que precisamente se trata de rebasar aquí; el encantamiento es una aspiración del ser hacia lo Universal, a fin de obtener lo que podríamos llamar, en un lenguaje de apariencia algo «teológico», una gracia espiritual, es decir, en el fondo, una iluminación interior que, naturalmente, podrá ser más o menos completa según los casos. Aquí, la acción de la influencia espiritual, debe ser considerada en el estado puro, si se puede expresar así; el ser, en lugar de buscar hacerla descender sobre él como lo hace en el caso de la plegaria, tiende al contrario a elevarse él mismo hacia ella. Este encantamiento, que se define así como una operación completamente interior en principio, puede no obstante, en un gran número de casos, ser expresado y «soportado» exteriormente con palabras o gestos, que constituyen algunos ritos iniciáticos, tales como el *mantra* en la tradición hindú o el *dhikr* en la tradición islámica, y que deben considerarse como determinando vibraciones rítmicas que tienen una repercusión a través de un dominio más o menos extenso en la serie indefinida de los estados del ser. Que el resultado obtenido efectivamente sea más o menos completo, como lo decíamos hace un momento, la meta a alcanzar es siempre

[1] Entiéndase bien que «plegaria» no es en modo alguno sinónimo de «adoración»; se pueden pedir beneficios a alguien sin «divinizarlo» por eso de ninguna manera.

[2] Esta palabra «encantamiento» ha sufrido en el lenguaje corriente una degeneración semejante a la de la palabra «encanto», que también se emplea comúnmente en la misma acepción, mientras que el latín *carmen* del que deriva, designaba, en el origen, la poesía tomada en su sentido propiamente «sagrado»; no carece quizás de interés destacar que esta palabra *carmen* presenta una estrecha similitud con el sánscrito *karma*, entendido en el sentido de «acción ritual» como ya lo hemos dicho.

la realización en uno mismo del «Hombre Universal», por la comunión perfecta de la totalidad de los estados, armónica y conformemente jerarquizada, en el florecimiento integral en los dos sentidos de la «amplitud» y de la «exaltación», es decir, a la vez en la expansión horizontal de las modalidades de cada estado y en la superposición vertical de los diferentes estados según la figuración geométrica que ya hemos expuesto en otra parte con detalle[1].

Esto nos lleva a establecer otra distinción, si consideramos los diversos grados a los que se puede llegar según la extensión del resultado obtenido al tender hacia esta meta; y, primeramente, por debajo y fuera de la jerarquía así establecida, es menester colocar a la muchedumbre de los «profanos», es decir, en el sentido en el que esta palabra debe tomarse aquí, de todos aquellos que, como los simples creyentes de las religiones, no pueden obtener resultados actuales más que en relación a su individualidad corporal, y en los límites de esta porción o de esta modalidad especial de la individualidad, puesto que su consciencia efectiva no va ni más lejos ni más alto que el dominio encerrado en estos límites restringidos. No obstante, entre estos creyentes, los hay, en pequeño número por lo demás, que adquieren algo más (y ese es el caso de algunos místicos, que se podrían considerar en este sentido como más «intelectuales» que los demás): sin salir de su individualidad, sino en «prolongamientos» de ésta, perciben indirectamente algunas realidades de orden superior, no tales como son en sí mismas, sino traducidas simbólicamente y revestidas de formas psíquicas o mentales. Todavía se trata de fenómenos (es decir, en el sentido etimológico, apariencias, siempre relativas e ilusorias en tanto que formales), pero fenómenos suprasensibles, que no son constatables para todos, y que pueden entrañar para aquellos que los perciben algunas certezas, siempre incompletas, fragmentarias y dispersas, pero no obstante superiores a la creencia pura y simple a la que sustituyen; por lo demás, este resultado se obtiene pasivamente, es decir, sin intervención de la voluntad, y por los medios ordinarios que indican las religiones, en particular por la plegaria y por el cumplimiento de las obras prescritas, ya que todo eso no sale todavía del dominio del exoterismo.

A un grado mucho más elevado, e incluso ya profundamente separado de ese, se colocan aquellos que, habiendo extendido su consciencia hasta los extremos límites de la individualidad integral, llegan a percibir directamente los estados superiores de su ser,

[1] Ver *El Simbolismo de la Cruz.*

aunque sin participar en ellos efectivamente; aquí, estamos en el dominio iniciático, pero esta iniciación, real y efectiva en cuanto a la extensión de la individualidad en sus modalidades extracorporales, no es todavía más que teórica y virtual en relación a los estados superiores, puesto que la misma no desemboca actualmente en la posesión de éstos. Produce certezas incomparablemente más completas, más desarrolladas y más coherentes que en el caso precedente, pues ya no pertenecen al dominio fenoménico; no obstante, el que las adquiere puede ser comparado a un hombre que no conoce la luz más que por los rayos que llegan hasta él (en el caso precedente, no la conocía más que por reflejos, o sombras proyectadas en el campo de su consciencia individual restringida, como los prisioneros de la caverna simbólica de Platón), mientras que, para conocer perfectamente la luz en su realidad íntima y esencial, es menester remontar hasta su fuente, e identificarse con esta fuente misma[1]. Este último caso es el que corresponde a la plenitud de la iniciación real y efectiva, es decir, a la toma de posesión consciente y voluntaria de la totalidad de los estados del ser, según los dos sentidos que hemos indicado; ese es el resultado completo y final del encantamiento, muy diferente, como se ve, de todos los que los místicos pueden alcanzar por la plegaria, ya que no es otra cosa que la perfección misma del conocimiento metafísico plenamente realizado; el *Yogî* de la tradición hindú, o el *Sûfî* de la tradición islámica, si se entienden estos términos en su sentido estricto y verdadero, es el que ha llegado a este grado supremo, y que ha realizado así en su ser la posibilidad total del «Hombre Universal».

[1] Es lo que la tradición islámica designa como *haqqul-yaqîn*, mientras que el grado precedente, que corresponde a la «visión» sin identificación, se llama *aynul-yaqîn*, y mientras que el primero, el que los simples creyentes pueden obtener con la ayuda de la enseñanza tradicional exotérica, es *ilmul-yaquîn*.

CAPÍTULO XXV

DE LAS PRUEBAS INICIÁTICAS

Consideramos ahora la cuestión de lo que se llama las «pruebas» iniciáticas, que no son en suma más que un caso particular de los ritos de este orden, pero un caso bastante importante como para merecer ser tratado aparte, tanto más cuanto que da lugar también a muchas concepciones erróneas; la palabra misma «pruebas», que se emplea en múltiples sentidos, tiene quizás algo que ver con todos estos equívocos, a menos, no obstante, de que algunas de las acepciones que ha tomado corrientemente no provengan ya de confusiones previas, lo que es igualmente muy posible. No se ve muy bien, en efecto, por qué se califica comúnmente de «prueba» a todo acontecimiento penoso, ni por qué se dice que alguien que sufre está siendo «probado»; es difícil ver en eso otra cosa que un simple abuso de lenguaje, cuyo origen, por lo demás, podría no carecer de interés buscar. Sea como sea, esta idea vulgar de las «pruebas de la vida» existe, inclusive si no responde a nada claramente definido, y es sobre todo la que ha dado nacimiento a falsas asimilaciones en lo que concierne a las pruebas iniciáticas, hasta tal punto que algunos han llegado a no ver en éstas más que una suerte de imagen simbólica de aquellas, lo que, por una extraña inversión de las cosas, daría a suponer que son los hechos de la vida humana exterior los que tienen un valor efectivo y los que cuentan verdaderamente desde el punto de vista iniciático mismo. Sería verdaderamente muy simple si la cosa fuera así, y entonces todos los hombres serían, sin sospecharlo, candidatos a la iniciación; bastaría que cada uno hubiera atravesado algunas circunstancias difíciles, lo que ocurre más o menos a todo el mundo, para alcanzar esta iniciación, de la que, por otra parte, sería muy difícil decir por quién y en el nombre de qué sería conferida. Pensamos haber dicho bastante ya sobre la verdadera naturaleza de la iniciación como para no tener que insistir sobre la absurdidad de tales consecuencias; la verdad es que la «vida ordinaria», tal como se entiende hoy día, no tiene absolutamente nada que ver con el orden iniciático, puesto que corresponde a una concepción enteramente profana; y, si se considerara por el contrario la vida humana según una concepción tradicional y normal, se podría decir que es ella la que puede ser tomada como un símbolo, y no a la inversa.

Este último punto merece que nos detengamos en él un instante: se sabe que el símbolo debe ser siempre de un orden inferior a lo que es simbolizado (lo que, lo recordamos de pasada, basta para descartar todas las interpretaciones «naturalistas» imaginadas por los modernos); puesto que las realidades del dominio corporal son las del orden más bajo y más estrechamente limitado, no podrían ser simbolizadas por nada, y por lo demás no tienen ninguna necesidad de ello, puesto que son directa e inmediatamente aprehensibles para todo el mundo. Por el contrario, todo acontecimiento o fenómeno, por insignificante que sea, podrá siempre, en razón de la correspondencia que existe entre todos los órdenes de realidades, ser tomado como símbolo de una realidad de orden superior, realidad de la que es en cierto modo una expresión sensible, por eso mismo de que deriva de ella como una consecuencia se deriva de su principio; y a este título, por desprovisto de valor y de interés que sea en sí mismo, podrá presentar una significación profunda para aquel que es capaz de ver más allá de las apariencias inmediatas. En eso hay una transposición cuyo resultado, evidentemente, ya no tendrá nada de común con la «vida ordinaria», y ni siquiera con la vida exterior de cualquier manera que se la considere, puesto que ésta ha proporcionado simplemente el punto de apoyo que permite, a un ser dotado de aptitudes especiales, salir de sus propias limitaciones; y este punto de apoyo, insistimos en ello, podrá ser cualquiera, puesto que aquí todo depende de la naturaleza propia del ser que se sirva de él. Por consiguiente, y esto nos lleva de nuevo a la idea común de las «pruebas», no hay nada imposible en que, en algunos casos particulares, el sufrimiento sea la ocasión o el punto de partida de un desarrollo de posibilidades latentes, pero exactamente como cualquier otro acontecimiento puede serlo en otros casos; la ocasión, decimos, y nada más; y eso no podría autorizar a atribuir al sufrimiento en sí mismo ninguna virtud especial y privilegiada, a pesar de todas las declamaciones acostumbradas sobre este punto. Por lo demás, destacamos que este papel completamente contingente y accidental del sufrimiento, incluso reducido así a sus justas proporciones, es ciertamente mucho más restringido en el orden iniciático que en algunas otras «realizaciones» de un carácter más exterior; es sobre todo en los místicos donde deviene en cierto modo habitual y parece adquirir una importancia de hecho que puede ser causa de ilusión (y, bien entendido, en esos místicos mismos los primeros), lo que se explica sin duda, al menos en parte, por

consideraciones de naturaleza específicamente religiosa[1]. Es menester agregar todavía que la psicología profana ha contribuido ciertamente en una buena parte a extender sobre todo eso las ideas más confusas y más erróneas; pero, en todo caso, ya se trate de simple psicología o de misticismo, todas estas cosas no tienen absolutamente nada en común con la iniciación.

Aclarado eso, nos es menester indicar también la explicación de un hecho que podría parecer, a los ojos de algunos, susceptible de dar lugar a una objeción: aunque las circunstancias difíciles o penosas sean ciertamente, como lo decíamos hace un momento, comunes a la vida de todos los hombres, ocurre bastante frecuentemente que aquellos que siguen una vía iniciática las ven multiplicarse de una manera desacostumbrada. Este hecho se debe simplemente a una suerte de hostilidad inconsciente del medio, hostilidad a la que ya hemos tenido la ocasión de hacer alusión precedentemente: parece que este mundo, queremos decir el conjunto de los seres y de las cosas mismas que constituyen el dominio de la existencia individual, se esfuerza por todos los medios en retener al que está cerca de escapársele; tales reacciones no tienen en suma nada que no sea perfectamente normal y comprehensible, y, por desagradables que puedan ser, no hay ciertamente nada de qué sorprenderse. Así pues, en eso se trata de obstáculos suscitados por fuerzas adversas, y no, como a veces parece imaginarse erróneamente, de «pruebas» queridas e impuestas por los poderes que presiden la iniciación; es necesario acabar de una vez por todas con esas fábulas, ciertamente mucho más próximas de los delirios ocultistas que de las realidades iniciáticas.

Lo que se llama las pruebas iniciáticas es algo completamente diferente, y nos bastará ahora una palabra para zanjar definitivamente todo equívoco: son esencialmente ritos, lo que las pretendidas «pruebas de la vida» no son evidentemente de ninguna manera; y no podrían existir sin este carácter ritual, ni ser reemplazadas por nada que no poseyera este mismo carácter. Con esto, se puede ver enseguida que los aspectos sobre los que más se insiste generalmente son en realidad completamente secundarios: si estas pruebas estuvieran destinadas verdaderamente, según la noción más «simplista», a mostrar si un candidato a la iniciación posee las cualidades requeridas, es menester

[1] Por lo demás, habría lugar a preguntarse si esta exaltación del sufrimiento es verdaderamente inherente a la forma especial de la tradición cristiana, o si no le ha sido más bien «sobreimpuesta» en cierto modo por las tendencias naturales del temperamento occidental.

convenir que serían muy ineficaces, y se comprende que aquellos que se atienen a esta manera de ver estén tentados de considerarlas como sin valor; pero, normalmente, aquel que es admitido a sufrirlas ya debe haber sido reconocido, por otros medios más adecuados, como «bien y debidamente cualificado»; es menester pues que se trate de algo muy diferente. Se diría entonces que estas pruebas constituyen una enseñanza que se da bajo una forma simbólica, y que está destinada a ser meditada ulteriormente; eso es muy cierto, pero se puede decir otro tanto de cualquier otro rito, ya que todos, como lo hemos dicho precedentemente, tienen igualmente un carácter simbólico, y por consiguiente una significación que incumbe profundizar a cada uno según la medida de sus propias capacidades. La razón de ser esencial del rito, es, así como lo hemos explicado en primer lugar, la eficacia que le es inherente; por lo demás, no hay que decirlo, esta eficacia está en estrecha relación con el sentido simbólico incluido en su forma, pero por eso no es menos independiente de una comprehensión actual de este sentido en aquellos que toman parte en el rito. Por consiguiente, es en este punto de vista de la eficacia directa del rito donde conviene colocarse ante todo; el resto, cualquiera que sea su importancia, no podría venir más que en segundo rango, y todo lo que hemos dicho hasta aquí es suficientemente explícito a este respecto como para dispensarnos de detenernos más en ello.

Para más precisión, diremos que las pruebas son ritos preliminares o preparatorios a la iniciación propiamente dicha; constituyen su preámbulo necesario, de tal suerte que la iniciación misma es como su conclusión inmediata. Hay que destacar que revisten frecuentemente la forma de «viajes» simbólicos; por lo demás, anotamos este punto sólo de pasada, ya que no podemos pensar en extendernos aquí sobre el simbolismo del viaje en general, y diremos solamente que, bajo este aspecto, se presentan como una «búsqueda» (o mejor una «gesta», como se decía en la lengua de la edad media) que conduce al ser de las «tinieblas» del mundo profano a la «luz» iniciática; pero todavía esta forma, que se comprende así por sí misma, no es en cierto modo más que accesoria, por muy apropiada que sea a aquello de lo que se trata. En el fondo, las pruebas son esencialmente ritos de purificación; y es eso lo que da la explicación verdadera de esta palabra «pruebas», que tiene aquí un sentido claramente «alquímico», y no el sentido vulgar que ha dado lugar a los errores que hemos señalado. Ahora bien, lo que importa para conocer el principio fundamental del rito, es considerar que la purificación se opera por los «elementos», en el sentido cosmológico de este término, y la razón de ello puede

expresarse muy fácilmente en algunas palabras: quien dice elemento dice simple, y quien dice simple dice incorruptible. Por consiguiente, la purificación ritual tendrá siempre como «soporte» material los cuerpos que simbolizan los elementos y que llevan sus designaciones (ya que debe entenderse bien que los elementos mismos no son en modo alguno cuerpos pretendidos «simples», lo que, por lo demás, es una contradicción, sino eso a partir de lo cual se forman todos los cuerpos), o al menos uno de estos cuerpos; y esto se aplica igualmente en el orden tradicional exotérico, concretamente en lo que concierne a los ritos religiosos, donde este modo de purificación se usa no solo para los seres humanos, sino también para otros seres vivos, para objetos inanimados y para lugares o edificios. Si el agua parece jugar aquí un papel preponderante en relación a los otros cuerpos representativos de elementos, es menester decir no obstante que este papel no es exclusivo; quizás se podría explicar esta preponderancia destacando que el agua, en todas las tradiciones, es además más particularmente el símbolo de la «substancia universal». Sea como sea, apenas hay necesidad de decir que los ritos de los que se trata, lustraciones, abluciones u otros (comprendido ahí el rito cristiano del bautismo, el cual ya hemos indicado que entra también en esta categoría), no tienen, como tampoco lo tienen, por lo demás, los ayunos de carácter igualmente ritual o la prohibición de algunos alimentos, absolutamente nada que ver con prescripciones de higiene o de limpieza corporal, según la concepción estúpida de algunos modernos, que, al querer reducir expresamente todas las cosas a una explicación puramente humana, parecen complacerse en elegir siempre la interpretación más grosera que sea posible imaginar. Es verdad que las pretendidas explicaciones «psicológicas», aunque son de apariencia más sutil, no valen más en el fondo; todas desdeñan igualmente considerar la única cosa que cuenta en realidad, a saber, que la acción efectiva de los ritos no es una «creencia» ni una cuestión teórica, sino un hecho positivo.

Se puede comprender ahora por qué, cuando las pruebas revisten la forma de «viajes» sucesivos, éstos se ponen respectivamente en relación con los diferentes elementos; y solo nos queda indicar en qué sentido debe entenderse, desde el punto de vista iniciático, el término mismo de «purificación». Se trata de conducir al ser a un estado de simplicidad indiferenciada, comparable, como lo hemos dicho precedentemente, al de la *materia prima* (entendida naturalmente aquí en un sentido relativo), a fin de que sea apto para recibir la vibración del *Fiat Lux* iniciático; es menester que la influencia espiritual cuya transmisión le va a dar esta «iluminación»

primera no encuentre en él ningún obstáculo debido a «preformaciones» inarmónicas provenientes del mundo profano[1]; y por eso debe ser reducido primeramente a este estado de *materia prima*, lo que, si se quiere reflexionar en ello un instante, muestra bastante claramente que el proceso iniciático y la «Gran Obra» hermética no son en realidad más que una sola y misma cosa: la conquista de la Luz divina que es la única esencia de toda espiritualidad.

[1] Por consiguiente, la purificación es también, a este respecto, lo que se llamaría en el lenguaje cabalístico una «disolución de las cortezas»; en conexión con este punto, hemos señalado igualmente en otra parte la significación simbólica del «despojamiento de los metales». Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, capítulo XXII.

CAPÍTULO XXVI

DE LA MUERTE INICIÁTICA

Otra cuestión que parece tan poco comprendida como la de las pruebas por la mayor parte de nuestros contemporáneos que tienen la pretensión de tratar de estas cosas, es la de lo que se llama la «muerte iniciática»; así, nos ha ocurrido encontrar frecuentemente a este propósito, una expresión como la de «muerte ficticia», que da testimonio de la más completa incomprehensión de las realidades de este orden. Aquellos que se expresan así no ven evidentemente más que la exterioridad del rito, y no tienen ninguna idea de los efectos que debe producir sobre aquellos que están cualificados verdaderamente; de otro modo, se darían cuenta de que esta «muerte», muy lejos de ser «ficticia», es al contrario, en un sentido, más real incluso que la muerte entendida en el sentido ordinario de la palabra, ya que es evidente que el profano que muere no deviene iniciado sólo por eso, y que la distinción del orden profano (que comprende aquí no solo lo que está desprovisto del carácter tradicional, sino también todo exoterismo) y del orden iniciático es, a decir verdad, la única que rebasa las contingencias inherentes a los estados particulares del ser y la única que tiene, por consiguiente, un valor profundo y permanente desde el punto de vista universal. Nos contentaremos con recordar, a este respecto, que todas las tradiciones insisten sobre la diferencia esencial que existe en los estados póstumos del ser humano según se trate del profano o del iniciado; si las consecuencias de la muerte, tomada en su acepción habitual, están condicionadas así por esta distinción, es pues porque el cambio que da acceso al orden iniciático corresponde a un grado superior de realidad.

Entiéndase bien que la palabra «muerte» debe tomarse aquí en su sentido más general, según el cual podemos decir que todo cambio de estado, cualquiera que sea, es a la vez una muerte y un nacimiento, según que se considere por un lado o por el otro: muerte en relación al estado antecedente, nacimiento en relación al estado consecuente. La iniciación se describe generalmente como un «segundo nacimiento», lo que es en efecto; pero este «segundo nacimiento» implica necesariamente la muerte al mundo profano y la sigue en cierto modo inmediatamente, puesto que en eso no hay, hablando

propiamente, más que las dos caras de un mismo cambio de estado. En cuanto al simbolismo del rito, se basará naturalmente en la analogía que existe entre todos los cambios de estado; en razón de esta analogía, la muerte y el nacimiento en el sentido ordinario simbolizan, ellos mismos, la muerte y el nacimiento iniciáticos, puesto que las imágenes que se toman de ellos son transpuestas por el rito a otro orden de realidad. Hay lugar a destacar concretamente, sobre este punto, que todo cambio de estado debe considerarse como llevándose a cabo en las tinieblas, lo que da la explicación del simbolismo del color negro en relación con aquello de lo que se trata[1]: el candidato a la iniciación debe pasar por la obscuridad antes de acceder a la «verdadera luz». Es en esta fase de obscuridad donde se efectúa lo que se designa como el «descenso a los Infiernos», del que ya hemos hablado más ampliamente en otra parte[2]: se podría decir que es como una suerte de «recapitulación» de los estados antecedentes, por la que las posibilidades que se refieren al estado profano serán definitivamente agotadas, a fin de que el ser pueda desarrollar desde entonces libremente las posibilidades de orden superior que lleva en él, y cuya realización pertenece propiamente al dominio iniciático.

Por otra parte, puesto que consideraciones similares son aplicables a todo cambio de estado, y puesto que los grados ulteriores y sucesivos de la iniciación corresponden naturalmente también a cambios de estado, se puede decir que habrá todavía, para acceder a cada uno de ellos, muerte y nacimiento, aunque la «ruptura», si es permisible expresarse así, sea menos clara y de una importancia menos fundamental que para la iniciación primera, es decir, para el paso del orden profano al orden iniciático. Por lo demás, no hay que decir que los cambios sufridos por el ser en el curso de su desarrollo son realmente en multitud indefinida; por consiguiente, los grados iniciáticos conferidos ritualmente, en cualquier forma tradicional que sea, no pueden corresponder más que a una suerte de clasificación general de las principales etapas a recorrer, y cada uno de ellos puede resumir en sí mismo todo un conjunto de etapas secundarias e intermediarias. Pero, en este proceso, hay un punto más particularmente importante, donde el simbolismo de la muerte debe aparecer de nuevo de la manera más explícita; y esto requiere todavía algunas explicaciones.

---

[1] Esta explicación conviene igualmente en lo que concierne a las fases de la «Gran Obra» hermética, que, como ya lo hemos indicado, corresponden estrictamente a las de la iniciación.

[2] Ver *El Esoterismo de Dante.*

El «segundo nacimiento», entendido como correspondiente a la iniciación primera, es propiamente, como ya lo hemos dicho, lo que se puede llamar una regeneración psíquica; y es en efecto en el orden psíquico, es decir, en el orden donde se sitúan las modalidades sutiles del estado humano, donde deben efectuarse las primeras fases del desarrollo iniciático; pero éstas no constituyen una meta en sí mismas, y no son todavía más que preparatorias en relación a la realización de posibilidades de un orden más elevado, queremos decir, del orden espiritual en el verdadero sentido de esta palabra. Por consiguiente, el punto del proceso iniciático al que acabamos de hacer alusión es el que marcará el paso del orden psíquico al orden espiritual; y este paso podría ser considerado más especialmente como constituyendo una «segunda muerte» y un «tercer nacimiento»[1]. Conviene agregar que este «tercer nacimiento» será representado más bien como una «resurrección» que como un nacimiento ordinario, porque aquí ya no se trata de un comienzo en el mismo sentido que cuando la iniciación primera; las posibilidades ya desarrolladas, y adquiridas de una vez por todas, deberán volver a encontrarse después de este paso, pero «transformadas», de una manera análoga a aquella en la que el «cuerpo glorioso» o «cuerpo de resurrección» representa la «transformación» de las posibilidades humanas, más allá de las condiciones limitativas que definen el modo de existencia de la individualidad como tal.

La cuestión, llevada así a lo esencial, es en suma bastante simple; lo que la complica, son, como ocurre casi siempre, las confusiones que se cometen al mezclarle consideraciones que se refieren en realidad a algo completamente diferente. Es lo que se produce concretamente sobre el tema de la «segunda muerte», a la cual muchos pretenden dar un significado particularmente enojoso, porque no saben hacer algunas distinciones esenciales entre los diversos casos donde puede emplearse esta expresión. La «segunda muerte», según lo que acabamos de decir, no es otra cosa que la «muerte psíquica»; se puede considerar este hecho como susceptible de producirse, a más o menos largo plazo después de la muerte corporal, para el hombre ordinario, fuera de todo proceso iniciático; pero entonces esta «segunda muerte» no dará acceso al dominio espiritual, y el ser, al salir del estado humano, pasará simplemente a otro estado individual de manifestación. En eso hay una eventualidad temible para el profano, para quien son todo ventajas mantenerse en lo que hemos llamado los «prolongamientos» del estado humano, lo que, por lo demás, es en todas las tradiciones, la principal razón de

[1] En el simbolismo masónico, se corresponde a la iniciación al grado de Maestro.

ser de los ritos funerarios. Pero es muy diferente para el iniciado, puesto que éste no realiza las posibilidades mismas del estado humano sino para llegar a rebasarlas, y puesto que debe salir necesariamente de este estado, sin tener necesidad de esperar para eso a la disolución de la apariencia corporal, para pasar a los estados superiores.

Agregaremos todavía, para no omitir ninguna posibilidad, que hay otro aspecto desfavorable de la «segunda muerte», que se refiere propiamente a la «contrainiciación»; ésta, en efecto, imita en sus fases a la iniciación verdadera, pero sus resultados son en cierto modo al revés de ésta, y, evidentemente, no puede conducir en ningún caso al dominio espiritual, puesto que, al contrario, no hace más que alejarse de él cada vez más. Cuando el individuo que sigue esta vía llega a la «muerte psíquica», no se encuentra en una situación exactamente semejante a la del profano puro y simple, sino mucho peor todavía, en razón del desarrollo que ha dado a las posibilidades más inferiores del orden sutil; pero no insistiremos más en ello, y nos contentaremos con remitir a las alusiones que ya hemos hecho al respecto en otras ocasiones[1], ya que, a decir verdad, ese es un caso que no puede presentar interés más que bajo un punto de vista muy especial, y que no tiene absolutamente nada que ver con la verdadera iniciación. La suerte de los «magos negros», como se dice comúnmente, no les concierne más que a ellos mismos, y sería por lo menos inútil proporcionar un alimento a las divagaciones más o menos fantásticas a las que este tema da lugar ya demasiado frecuentemente; no conviene ocuparse de ellos más que para denunciar sus desmanes cuando las circunstancias lo exigen, y para oponerse a ellos en la medida de lo posible; y, desafortunadamente, en una época como la nuestra, esos desmanes son singularmente más extensos de lo que podrían imaginar aquellos que no han tenido la ocasión de darse cuenta de ello directamente.

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* capítulos XXXV y XXXVIII.

CAPÍTULO XXVII

NOMBRES PROFANOS Y NOMBRES INICIÁTICOS

Al hablar precedentemente de los diversos géneros de secretos de orden más o menos exterior que pueden existir en algunas organizaciones, iniciáticas o no, hemos mencionado entre otros el secreto que recae sobre los nombres de sus miembros; y, a primera vista, puede parecer que éste sea de los que hay que colocar entre las simples medidas de precaución destinadas a defenderse contra los peligros que pueden provenir de enemigos cualesquiera, sin que haya lugar a buscar en eso una razón más profunda. De hecho, la cosa es ciertamente así en muchos de los casos, y al menos en aquellos donde se trata de organizaciones secretas puramente profanas; pero, no obstante, cuando se trata de organizaciones iniciáticas, puede que haya en eso otra cosa, y que este secreto, como todo lo demás, revista un carácter verdaderamente simbólico. Hay tanto más interés en detenerse un poco sobre este punto, cuanto que la curiosidad por los nombres es una de las manifestaciones más ordinarias del «individualismo» moderno, y cuanto que, cuando pretende aplicarse al dominio iniciático, da testimonio todavía de un grave desconocimiento de las realidades de este orden, y de una enojosa tendencia a querer reducirlas al nivel de las contingencias profanas. El «historicismo» de nuestros contemporáneos no está satisfecho más que si pone nombres propios a todas las cosas, es decir, si se las atribuye a individualidades humanas determinadas, según la concepción más restringida que uno se pueda hacer de ellas, es decir, esa concepción que tiene curso en la vida profana y que no tiene en cuenta más que la modalidad corporal únicamente. No obstante, el hecho de que el origen de las organizaciones iniciáticas no pueda ser atribuido nunca a tales individualidades ya debería dar que reflexionar a este respecto; y, cuando se trata de las del orden más profundo, sus miembros mismos no pueden ser identificados, no porque disimulen, lo que, por mucho cuidado que pongan en ello, no podría ser siempre eficaz, sino porque, en todo rigor, no son «personajes» en el sentido en que lo querrían los historiadores, de suerte que, por eso mismo, quienquiera que crea poder nombrarlos estará inevitablemente en el error[1].

[1] Este caso es concretamente, en occidente, el de los verdaderos Rosa-Cruz.

Antes de entrar en explicaciones más amplias sobre esta cuestión, diremos que algo análogo se encuentra, guardadas todas las proporciones, en todos los grados de la escala iniciática, incluso en los más elementales, de suerte que, si una organización iniciática es realmente lo que debe ser, la designación de uno cualquiera de sus miembros por un nombre profano, incluso si es exacta «materialmente», estará siempre tocada de falsedad, casi como lo estaría la confusión entre un actor y un personaje cuyo papel representa, y al que alguien se obstinara en aplicarle su nombre en todas las circunstancias de su existencia.

Ya hemos insistido sobre la concepción de la iniciación como un «segundo nacimiento»; es precisamente por una consecuencia lógica inmediata de esta concepción por lo que, en numerosas organizaciones, el iniciado recibe un nombre nuevo, diferente de su nombre profano; y no hay en eso una simple formalidad, ya que este nombre debe corresponder a una modalidad igualmente diferente de su ser, esa cuya realización se hace posible por la acción de la influencia espiritual transmitida por la iniciación; por lo demás, se puede destacar que, incluso desde el punto de vista exotérico, la misma práctica existe, con una razón análoga, en algunas ordenes religiosas. Por consiguiente, tendremos para el mismo ser dos modalidades distintas, una que se manifiesta en el mundo profano, y la otra en el interior de la organización iniciática[1]; y, normalmente, cada una de ellas debe tener su propio nombre, dado que el de una no conviene a la otra, puesto que se sitúan en dos órdenes realmente diferentes. Se puede llegar más lejos: a todo grado de iniciación efectiva corresponde también otra modalidad diferente del ser; así pues, éste debería recibir un nombre nuevo para cada uno de estos grados, e, incluso si este nombre no se le da de hecho, por eso no existe menos, se puede decir, como expresión característica de esta modalidad, ya que un nombre no es otra cosa que eso en realidad. Ahora bien, como estas modalidades están jerarquizadas en el ser, ocurre igualmente con los nombres que las representen respectivamente; así pues, un nombre será tanto más verdadero cuanto más profundo sea el orden de la modalidad a la que corresponda, puesto que, por eso mismo, expresará algo que estará más próximo a la

[1] Por lo demás, la primera debe considerarse como no teniendo más que una existencia ilusoria en relación a la segunda, no sólo en razón de la diferencia de los grados de realidad a los que se refieren respectivamente, sino también porque, como lo hemos explicado un poco más atrás, el «segundo nacimiento» implica necesariamente la «muerte» de la individualidad profana, que así no puede subsistir más que a título de simple apariencia exterior.

verdadera esencia del ser. De modo que, contrariamente a la opinión vulgar, es el nombre profano el que, al estar vinculado a la modalidad más exterior y a la manifestación más superficial, es el menos verdadero de todos; y la cosa es sobre todo así en una civilización que ha perdido todo carácter tradicional, y donde un tal nombre no expresa casi nada de la naturaleza del ser. En cuanto a lo que se puede llamar el verdadero nombre del ser humano, el más verdadero de todos, nombre que, por lo demás, es propiamente un «número», en el sentido pitagórico y cabalístico de esta palabra, es el que corresponde a la modalidad central de su individualidad, es decir, a su restauración al «estado primordial», ya que es ese el que constituye la expresión integral de su esencia individual.

De estas consideraciones resulta que un nombre iniciático no tiene que ser conocido en el mundo profano, puesto que representa una modalidad del ser que no podría manifestarse en éste, de suerte que su conocimiento caería en cierto modo en el vacío, al no encontrar nada a lo que pueda aplicarse realmente. Inversamente, el nombre profano representa una modalidad de la que el ser debe despojarse cuando entra en el dominio iniciático, y que, para él, ya no es entonces más que un simple papel que representa en el exterior; así pues, este nombre no podría valer en ese dominio, en relación al cual, lo que expresa, es en cierto modo inexistente. Por lo demás, no hay que decir que estas razones profundas de la distinción, y, por así decir, de la separación del nombre iniciático y del nombre profano, como designando «entidades» efectivamente diferentes, pueden no ser conscientes por todas partes donde el cambio de nombre se practica de hecho; puede ocurrir que, a consecuencia de una degeneración de algunas organizaciones iniciáticas, se llegue en ellas a intentar explicarle por motivos completamente exteriores, presentándole, por ejemplo, como una simple medida de prudencia, lo que, en suma, vale casi tan poco como las interpretaciones del ritual y del simbolismo en un sentido moral o político, lo que no impide en modo alguno que haya habido algo muy diferente en el origen. Por el contrario, si no se trata más que de organizaciones profanas, estos mismos motivos exteriores son los motivos realmente válidos, y no podría haber nada más, a menos, no obstante, de que no haya también, en algunos casos, como ya lo hemos dicho a propósito de los ritos, el deseo de imitar los usos de las organizaciones iniciáticas, pero, naturalmente, sin que eso pueda responder entonces a la menor realidad; y esto muestra todavía una vez más que, de hecho, apariencias similares pueden recubrir las cosas más diferentes.

Ahora bien, todo lo que hemos dicho hasta aquí de esta multiplicidad de nombres, que representan otras tantas modalidades del ser, se refiere únicamente a extensiones de la individualidad humana, comprendidas en su realización integral, es decir, iniciáticamente, al dominio de los «misterios menores», así como lo explicaremos a continuación de una manera más precisa. Cuando el ser pasa a los «misterios mayores», es decir, a la realización de los estados supraindividuales, pasa por eso mismo más allá del nombre y de la forma, puesto que, como lo enseña la doctrina hindú, éstos (*nâma-rûpa*) son las expresiones respectivas de la esencia y de la substancia de la individualidad. Por consiguiente, un tal ser, verdaderamente, ya no tiene nombre, puesto que el nombre es una limitación de la que en adelante está liberado; si hay lugar a ello, podrá tomar cualquier nombre para manifestarse en el dominio individual, pero ese nombre no le afectará de ninguna manera y le será tan «accidental» como una simple vestidura que se puede quitar o cambiar a voluntad. En eso está la explicación de lo que decíamos más atrás: cuando se trata de organizaciones de este orden, sus miembros no tienen nombre, y, por lo demás, ellas mismas tampoco lo tienen; en estas condiciones, ¿qué hay todavía que pueda ser presa de la curiosidad profana? Incluso si ocurre que ésta llega a descubrir algunos nombres, no tendrán más que un valor completamente convencional; y eso se puede producir ya, muy frecuentemente, en organizaciones de orden inferior a ese, en las que se emplean, por ejemplo, «signaturas colectivas», para representar, ya sea a estas organizaciones mismas en su conjunto, o ya sea a funciones consideradas independientemente de las individualidades que las desempeñan. Todo eso, lo repetimos, resulta de la naturaleza misma de las cosas de orden iniciático, donde las consideraciones individuales no cuentan para nada, y no tiene como meta desviar algunas investigaciones, aunque, de hecho, eso sea una consecuencia de ello; pero, ¿cómo podrían suponer los profanos que haya en eso otra cosa que intenciones tales como las que ellos mismos pueden tener?

De aquí viene también, en muchos casos, la dificultad o incluso la imposibilidad de identificar a los autores de obras que tienen un cierto carácter iniciático[1]: o son

[1] Por lo demás, esto es susceptible de una aplicación muy general en todas las civilizaciones tradicionales, por el hecho de que el carácter iniciático está vinculado en ellas a los oficios mismos, de suerte que toda obra de arte (o lo que los modernos llamarían así), de cualquier género que sea, participa

enteramente anónimas, o, lo que equivale a lo mismo, no tiene como firma más que una marca simbólica o un nombre convencional; por lo demás, no hay ninguna razón para que sus autores hayan jugado en el mundo profano un papel aparente cualquiera. Cuando tales obras, al contrario, llevan el nombre de un individuo del que se sabe que ha vivido efectivamente, quizá no estemos mucho más avanzados, ya que no es por eso como se sabrá exactamente de qué se trata: ese individuo puede no haber sido más que un portavoz, incluso una máscara; en parecido caso, su pretendida obra podrá implicar conocimientos que él no habrá tenido nunca realmente; puede no ser más que un iniciado de un grado inferior, o incluso un simple profano que habrá sido escogido por razones contingentes cualesquiera[1], y entonces, evidentemente, no es el autor lo que importa, sino únicamente la organización que le ha inspirado.

Por lo demás, incluso en el orden profano, uno puede extrañarse de la importancia atribuida en nuestros días a la individualidad de un autor y a todo lo que le toca de cerca o de lejos; ¿depende de alguna manera de esas cosas el valor de la obra? Por otro lado, es fácil constatar que la preocupación de dar su nombre a una obra cualquiera se encuentra tanto menos en una civilización cuanto más estrechamente ligada está ésta a los principios tradicionales, de los que, en efecto, el «individualismo», bajo todas sus formas, es verdaderamente la negación misma. Se puede comprender sin esfuerzo que todo esto encaja, y no queremos insistir más en ello, tanto más cuanto que se trata de cosas sobre las que ya nos hemos explicado frecuentemente en otras partes; pero no era inútil subrayar todavía, en esta ocasión, el papel del espíritu antitradicional, característico de la época moderna, como causa principal de la incomprehensión de las realidades iniciáticas y de la tendencia general a reducirlas a los puntos de vista profanos. Es este espíritu el que, bajo nombres tales como los de «humanismo» y «racionalismo», se esfuerza constantemente, desde hace varios siglos, en reducirlo todo a las proporciones de la individualidad humana vulgar, queremos decir de la porción restringida que conocen de ella los profanos, y en negar todo lo que rebasa este dominio

de él necesariamente en una cierta medida. Sobre esta cuestión, que es la del sentido superior y tradicional del «anonimato», ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, capítulo IX.

[1] Por ejemplo, parece que la cosa haya sido así, al menos en parte, para las novelas del Santo Grial; es también a una cuestión de este género a la que se remiten, en el fondo, todas las discusiones a las que ha dado lugar la «personalidad» de Shakespeare, aunque, de hecho, aquellos que se han librado a ellas no hayan sabido llevar nunca esta cuestión a su verdadero terreno, de suerte que apenas han hecho más que embrollarla de una manera casi inextricable.

estrechamente limitado, y por consiguiente, en particular, todo lo que depende de la iniciación, a cualquier grado que sea. Apenas hay necesidad de hacer destacar que las consideraciones que acabamos de exponer aquí se basan esencialmente sobre la doctrina metafísica de los estados múltiples del ser, de la que son una aplicación directa[1]; ¿cómo podría ser comprendida esta doctrina por aquellos que pretenden hacer del hombre individual, e incluso únicamente de su modalidad corporal, un todo completo y cerrado, un ser que se basta a sí mismo, en lugar de no ver en eso más que lo que es en realidad, la manifestación contingente y transitoria de un ser en un dominio muy particular entre la multitud indefinida de los dominios cuyo conjunto constituye la Existencia universal, y a los cuales corresponden, para este mismo ser, otras tantas modalidades y estados diferentes, de los que le será posible tomar consciencia siguiendo precisamente la vía que se le abre por la iniciación?

[1] Para la exposición completa de lo que se trata, ver nuestro estudio sobre *Los Estados múltiples del ser*.

CAPÍTULO XXVIII

EL SIMBOLISMO DEL TEATRO

Hemos comparado hace un momento la confusión de un ser con su manifestación exterior y profana a la que se cometería al querer identificar a un actor con un personaje cuyo papel representa; para hacer comprender hasta qué punto esta comparación es exacta, algunas consideraciones generales sobre el simbolismo del teatro no estarán aquí fuera de propósito, aunque no se apliquen de una manera exclusiva a lo que concierne propiamente al dominio iniciático. Bien entendido, este simbolismo puede ser vinculado al carácter primero de las artes y de los oficios, que poseían todos un valor de este orden por el hecho de que estaban vinculados a un principio superior, del cual derivaban a título de aplicaciones contingentes, y que no han devenido profanos, como lo hemos explicado muy frecuentemente, más que a consecuencia de la degeneración espiritual de la humanidad en el curso de la marcha descendente de su ciclo histórico.

De una manera general, puede decirse que el teatro es un símbolo de la manifestación, cuyo carácter ilusorio expresa tan perfectamente como es posible[1]; y este simbolismo puede ser considerado, ya sea desde el punto de vista del actor, ya sea desde el del teatro mismo. El actor es un símbolo del «Sí mismo» o de la personalidad que se manifiesta por una serie indefinida de estados y de modalidades, que pueden ser considerados como otros tantos papeles diferentes; y es menester notar la importancia que tenía el uso antiguo de la máscara para la perfecta exactitud de este simbolismo[2]. Bajo la máscara, en efecto, el actor permanece él mismo en todos sus papeles, como la personalidad es «no afectada» por todas sus manifestaciones; la supresión de la máscara, al contrario, obliga al actor a modificar su propia fisonomía y así parece alterar de alguna manera su identidad esencial. No obstante, en todos los casos, el actor permanece en el fondo otra cosa que lo que parece ser, del mismo modo que la personalidad es otra

[1] No decimos irreal; entiéndase bien que la «ilusión» sólo debe ser considerada como una realidad menor.

[2] Por lo demás, hay lugar a destacar que esta máscara se llamaba en latín *persona*; la personalidad es, literalmente, lo que se oculta bajo la máscara de la individualidad.

cosa que los múltiples estados manifestados, que no son más que las apariencias exteriores y cambiantes de las que se reviste para realizar, según los modos diversos que convienen a su naturaleza, las posibilidades indefinidas que contiene en sí misma en la permanente actualidad de la no manifestación.

Si pasamos a otro punto de vista, podemos decir que el teatro es una imagen del mundo: uno y otro son propiamente una «representación», ya que el mundo mismo, que no existe más que como una consecuencia y una expresión del Principio, del que depende esencialmente en todo lo que es, puede ser considerado como simbolizando a su manera el orden principial, y este carácter simbólico le confiere, por lo demás, un valor superior a lo que es en sí mismo, puesto que es por eso por lo que participa de un grado de realidad más alto[1]. En árabe, el teatro es designado por la palabra *tamthîl*, que, como todas aquellas que derivan de la misma raíz *mathl*, tiene propiamente los sentidos de semejanza, comparación, imagen o figura; y algunos teólogos musulmanes emplean la expresión *alam tamthîl*, que se podría traducir por «mundo figurado» o por «mundo de representación», para designar todo lo que, en las Escrituras sagradas, se describe en términos simbólicos y que no debe ser tomado en sentido literal. Es destacable que algunos aplican concretamente esta expresión a lo que concierne a los ángeles y a los demonios, que «representan» efectivamente los estados superiores e inferiores del ser, y que, por lo demás, evidentemente no pueden ser descritos más que simbólicamente con términos tomados al mundo sensible; y, por una coincidencia al menos singular, se sabe, por otra parte, el papel considerable que tenían precisamente estos ángeles y estos demonios en el teatro religioso de la edad media occidental.

El teatro, en efecto, no está forzosamente limitado a representar el mundo humano, es decir, un solo estado de manifestación; puede representar también al mismo tiempo los mundos superiores e inferiores. Por esta razón, en los «misterios» de la edad media, la escena estaba dividida en varios pisos que correspondían a los diferentes mundos, generalmente repartidos según la división ternaria: cielo, tierra, infierno; y al representarse la acción simultáneamente en estas diferentes divisiones, representaba en efecto la simultaneidad esencial de los estados del ser. Los modernos, que ya no

[1] Es también la consideración del mundo, ya sea como referido al Principio, ya sea únicamente en lo que es en sí mismo, lo que diferencia fundamentalmente el punto de vista de las ciencias tradicionales y el de las ciencias profanas.

comprenden nada de este simbolismo, han llegado a considerar como una «ingenuidad», por no decir como una torpeza, lo que constituía aquí, precisamente, su sentido más profundo; y lo que es sorprendente, es la rapidez con la que ha sobrevivido esta incomprehensión, tan llamativa ya en los escritores del siglo XVII; esta ruptura radical entre la mentalidad de la edad media y la de los tiempos modernos no es ciertamente uno de los menores enigmas de la historia.

Puesto que acabamos de hablar de los «misterios», no creemos inútil señalar la singularidad de esta denominación con doble sentido: en todo rigor etimológico, se debería escribir «ministerios», ya que esta palabra se deriva del latín *ministerium*, que significa «oficio» o «función», lo que indica claramente hasta qué punto, en el origen, las representaciones teatrales de este tipo se consideraban como formando parte integrante de la celebración de las fiestas religiosas[1]. Pero lo que es extraño, es que este nombre se haya contraído y abreviado para devenir exactamente homónimo de «misterios», y de ser confundido finalmente con esta otra palabra, de origen griego y de derivación completamente diferente; ¿es sólo por alusión a los «misterios» de la religión, puestos en escena en las piezas así designadas, por lo que esta asimilación ha podido producirse? Esto puede ser sin duda una razón bastante plausible; pero por otra parte, si se piensa que representaciones simbólicas análogas habían tenido lugar en los «misterios» de la antigüedad, en Grecia y probablemente también en Egipto[2], se puede estar tentado de ver en eso algo que se remonta mucho más lejos, y como un indicio de la continuidad de una cierta tradición esotérica e iniciática, que se afirmaba al exterior, a intervalos más o menos espaciados, por manifestaciones similares, con la adaptación requerida por la diversidad de las circunstancias de los tiempos y los lugares[3]. Por lo demás, bastante frecuentemente, en otras ocasiones, ya hemos tenido que señalar la importancia, como procedimiento del lenguaje simbólico, de las asimilaciones fonéticas entre términos filológicamente distintos; se trata de algo que, en verdad, no tiene nada

[1] Es igualmente de *ministerium*, en el sentido de función, de donde se deriva por otra parte la palabra *metier* (oficio), así como ya lo hemos señalado en otra parte (*El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, capítulo VIII).

[2] Por lo demás, a estas representaciones simbólicas se puede vincular directamente la «puesta en acción» ritual de las «leyendas» iniciáticas de las que hemos hablado más atrás.

[3] La «exteriorización» en modo religioso, en la edad media, puede haber sido la consecuencia de una tal adaptación; por consiguiente, eso no constituye una objeción contra el carácter esotérico de esta tradición en sí misma.

de arbitrario, piensen lo que piensen de ello la mayor parte de nuestros contemporáneos, y que se emparienta bastante directamente a los modos de interpretación que dependen del *nirukta* hindú: pero los secretos de la constitución íntima del lenguaje están tan completamente perdidos hoy día que apenas es posible hacer alusión a ellos sin que cada quien se imagine que se trata de «falsas etimologías», incluso de vulgares «juegos de palabras»; y Platón mismo, que a veces ha recurrido a este género de interpretación, como lo hemos observado incidentalmente a propósito de los «mitos», no encuentra gracia ante la «crítica» pseudocientífica de los espíritus limitados por los prejuicios modernos.

Para terminar estas pocas precisiones, indicaremos todavía, en el simbolismo del teatro, otro punto de vista, el que se refiere al autor dramático: puesto que los diferentes personajes son como producciones mentales de éste, pueden considerarse como representando modificaciones secundarias y, en cierto modo, como prolongamientos de sí mismo, casi de la misma manera que las formas sutiles producidas en el estado de sueño[1]. Por lo demás, la misma consideración se aplicaría evidentemente a la producción de toda obra de imaginación, de cualquier género que sea; pero, en el caso particular del teatro, hay esto de especial, a saber, que esta producción se realiza de una manera sensible, que da la imagen misma de la vida, así como tiene lugar igualmente en el sueño. Por consiguiente, el autor tiene a este respecto, una función verdaderamente «demiúrgica», puesto que produce un mundo que extrae todo entero de sí mismo; se trata del símbolo mismo del Ser produciendo la manifestación universal. En este caso tanto como en el del sueño, la unidad esencial del productor de las «formas ilusorias» no es afectada por esa multiplicidad de modificaciones accidentales, como tampoco la unidad del Ser es afectada por la multiplicidad de la manifestación. Así, desde cualquier punto de vista donde uno se coloque, se encuentra siempre en el teatro ese carácter que es su razón profunda, por desconocida que pueda ser para aquellos que han hecho de él algo puramente profano, razón que es constituir, por su naturaleza misma, uno de los símbolos más perfectos de la manifestación universal.

[1] Cf. *Los Estados múltiples del ser*, capítulo VI.

CAPÍTULO XXIX

«OPERATIVO» Y «ESPECULATIVO»

Cuando hemos tratado la cuestión de las cualificaciones iniciáticas, hemos hecho alusión a una cierta equivocación muy extendida sobre el sentido de la palabra «operativo», y también, por consiguiente, sobre el de la palabra «especulativo» que es en cierto modo su opuesto; y, como lo decíamos entonces, nos parece que hay lugar a insistir más especialmente sobre este tema, porque hay una estrecha relación entre esta equivocación y el desconocimiento general de lo que debe ser realmente la iniciación. Históricamente, si se puede decir, la cuestión se plantea de una manera más particular a propósito de la Masonería, puesto que es en ella donde los términos de que se trata se emplean habitualmente; pero no es difícil comprender que, en el fondo, tiene un alcance mucho más extenso, y que se trata de algo que, según modalidades diversas, es susceptible de aplicarse a todas las formas iniciáticas; y eso es lo que constituye toda su importancia desde el punto de vista donde nos colocamos.

El punto de partida del error que señalamos consiste en esto: puesto que la forma de la iniciación masónica está ligada a un oficio, lo que, por lo demás, como ya lo hemos indicado, está muy lejos de ser un caso excepcional, y puesto que sus símbolos y sus ritos, en una palabra sus métodos propios, en todo lo que tienen de «específico», toman esencialmente su apoyo en el oficio de constructor, se ha llegado a confundir «operativo» con «corporativo», deteniéndose así en el aspecto más exterior y más superficial de las cosas, así como es natural para aquel que no tiene ninguna idea y ni siquiera ninguna sospecha de la «realización» iniciática. Así pues, la opinión más extendida podría formularse así: los masones «operativos» eran exclusivamente hombres de oficio; poco a poco, «aceptaron» entre ellos, a título honorífico en cierto modo, a personas extrañas al arte de construir[1]; pero, finalmente, ocurrió que este

[1] De hecho, no obstante, estas personas debían tener al menos algún lazo indirecto con este arte, aunque no fuera más que a título de «protectores» (o *patronos* en el sentido inglés de esta palabra); es de una manera análoga como, más tarde, los impresores (cuyo ritual estaba constituido, en su parte principal,

segundo elemento devino predominante, y es de eso de donde resultó la transformación de la Masonería «operativa» en la Masonería «especulativa», que no tiene ya con el oficio más que una relación ficticia o «ideal». Esta Masonería «especulativa» data, como se sabe, de comienzos del siglo XVIII; pero algunos, constatando la presencia de miembros no obreros en la antigua Masonería «operativa», creen poder concluir de ello que esos eran ya Masones «especulativos». En todo caso, parece pensarse, de una manera casi unánime, que el cambio que dio nacimiento a la Masonería «especulativa» marca una superioridad en relación a aquella de la que ésta ha derivado, como si representara un «progreso» en el sentido «intelectual» y respondiera a una concepción de un nivel más elevado; y, a este respecto, nadie se priva de oponer las «especulaciones» del «pensamiento» a las ocupaciones del oficio, como si se tratara de eso en cosas que no dependen del orden de las actividades profanas, sino del dominio iniciático.

De hecho, antiguamente no había otra distinción que la de los masones «libres», que eran los hombres de oficio, y que se llamaban así a causa de las franquicias que habían sido acordadas por los soberanos a sus corporaciones, y sin duda también (y quizás deberíamos decir incluso ante todo) porque la condición del hombre libre de nacimiento era una de las cualificaciones requeridas para ser admitido a la iniciación[1], y de los Masones «aceptados», que, ellos sí, no eran profesionales, y entre los cuales se hacía un sitio aparte a los eclesiásticos, que eran iniciados en Logias especiales[2] para poder desempeñar la función de «capellán» en las Logias ordinarias; pero los unos y los otros eran igualmente, aunque a títulos diferentes, miembros de una única y misma organización, que era la Masonería «operativa»; ¿y cómo habría podido ser de otra manera, cuando ninguna Logia habría podido funcionar normalmente sin estar provista de un «capellán», y por consiguiente sin contar al menos con un Masón «aceptado» entre sus miembros?[3]. Por lo demás, es exacto que es entre los Masones «aceptados» y por su

---

por la «leyenda de Fausto») «aceptaron» a todos aquellos que tenían alguna relación con el arte del libro, es decir, no sólo a los libreros, sino también a los autores mismos.

[1] No se puede, sin desviar completamente las palabras de su sentido legítimo, dar otra interpretación a la expresión «nacido libre» (*free born*), aplicada al candidato a la iniciación, y que, ciertamente, ¡no tiene nada que ver con la liberación de supuestos «prejuicios» cualesquiera que sean!

[2] Estas logias se llamaban *Lodges of Jakin*, y el «capellán» mismo se llamaba *Brother Jakin* en la antigua Masonería «operativa».

[3] En realidad, deberíamos decir incluso que la misma contaba obligatoriamente con dos, siendo el otro un médico.

acción como se ha formado la Masonería «especulativa»[1]; y esto puede explicarse en suma bastante simplemente por el hecho de que, al no estar vinculados directamente al oficio, y al no tener, por eso mismo, una base suficientemente sólida para el trabajo iniciático bajo la forma de que se trata, podían, más fácil o más completamente que otros, perder de vista una parte de lo que conlleva la iniciación, e incluso diremos que la parte más importante, puesto que es la que concierne propiamente a la «realización»[2]. Es menester agregar aún que eran quizás también, por su situación social y sus relaciones exteriores, más accesibles a algunas influencias del mundo profano, políticas, filosóficas u otras, que actuaban igualmente en el mismo sentido, «distrayéndoles», en la acepción propia de la palabra, del trabajo iniciático, cuando no llegaban hasta conducirles a cometer enojosas confusiones entre los dos dominios, así como eso se ha visto muy frecuentemente después.

Es aquí donde, aunque hemos partido de consideraciones históricas para la comodidad de nuestra exposición, tocamos el fondo mismo de la cuestión: el paso de lo «operativo» a lo «especulativo», muy lejos de constituir un «progreso» como lo querrían los modernos que no comprenden su significación, es exactamente todo lo contrario desde el punto de vista iniciático; hablando propiamente, no implica forzosamente una desviación, pero sí al menos una degeneración en el sentido de una mengua; y, como acabamos de decirlo, esta mengua consiste en la negligencia y el olvido de todo lo que es «realización», puesto que eso es lo verdaderamente «operativo», para no dejar subsistir ya más que una visión puramente teórica de la iniciación. En efecto, es menester no olvidar que «especulación» y «teoría» son sinónimos; y se entiende que la palabra «teoría» no debe tomarse aquí en su sentido original de «contemplación», sino únicamente en el que tiene ahora en el lenguaje actual, y que la palabra «especulación»

[1] Por lo demás, estos Masones no habían recibido la totalidad de los grados «operativos», y por eso se explica la existencia, al comienzo de la Masonería «moderna», de algunas lagunas que fue menester colmar después, lo que no pudo hacerse más que por la intervención de los supervivientes de la Masonería «antigua», mucho más numerosos todavía en el siglo XVIII de lo que creen generalmente los historiadores.

[2] Ya hemos marcado esta diferencia precedentemente, a propósito del estado actual del Compañerazgo y de la Masonería; los Compañeros llaman de buena gana a los Masones sus «hermanos especulativos», y, al mismo tiempo que esta expresión implica el reconocimiento de una comunidad de origen, hay en ella también a veces un cierto matiz de desdén que, a decir verdad, no está enteramente injustificado, así como se podrá comprender por las consideraciones que exponemos aquí.

expresa sin duda más claramente, puesto que da, por su derivación misma, la idea de algo que no es más que un reflejo, como la imagen vista en un espejo[1], es decir, un conocimiento indirecto, por oposición al conocimiento efectivo que es la consecuencia inmediata de la «realización», o que más bien no forma más que uno con ésta. Por otro lado, la palabra «operativo» no debe considerarse exactamente como un equivalente de «práctico», en tanto que este último término se refiere siempre a la «acción» (lo que, por lo demás, es estrictamente conforme a su etimología), de suerte que aquí no podría emplearse sin equívoco ni impropiedad[2]; en realidad, se trata de ese «cumplimiento» del ser que es la «realización» iniciática, con todo el conjunto de medios de diversos órdenes que pueden ser empleados en vista de este fin; y no carece de interés destacar que una palabra del mismo origen, la palabra «obra», se usa también precisamente en este sentido en la terminología alquímica.

Desde entonces es fácil darse cuenta de lo que queda en el caso de una iniciación que no es más que «especulativa»: la transmisión iniciática subsiste siempre, puesto que la «cadena» tradicional no ha sido interrumpida; pero, en lugar de la posibilidad de una iniciación efectiva, toda vez que algún defecto individual no venga a obstaculizarla, no se tiene más que una iniciación virtual, y condenada a permanecer tal por la fuerza misma de las cosas, puesto que la limitación «especulativa» significa propiamente que esa etapa ya no puede ser rebasada, dado que todo lo que va más lejos del orden es «operativo» por definición misma. Eso no quiere decir, bien entendido, que los ritos ya no tengan efecto en parecido caso, ya que siguen siendo siempre, aunque aquellos que los cumplen ya no sean conscientes de ello, el vehículo de la influencia espiritual; pero, por así decir, este efecto se «difiere» en cuanto a su desarrollo «en acto», y es como un germen al que le faltan las condiciones necesarias para su eclosión, puesto que estas condiciones residen en el trabajo «operativo», únicamente por el cual la iniciación puede hacerse efectiva.

A este propósito, debemos insistir todavía sobre el hecho de que una tal degeneración de una organización iniciática no cambia no obstante nada de su naturaleza esencial, y que incluso la continuidad de la transmisión basta para que, si se

[1] La palabra *speculum*, en latín, significa en efecto «espejo».

[2] En suma, en eso cabe toda la diferencia que existe en griego entre los sentidos respectivos de las dos palabras *praxis* y *poêsis*.

presentaran circunstancias más favorables, sea siempre posible una restauración, debiendo concebirse entonces esta restauración necesariamente como un retorno al estado «operativo». Solamente, es evidente que cuanto más menguada está una organización, tantas más posibilidades hay de desviaciones al menos parciales, que, por lo demás, pueden producirse naturalmente en muchos sentidos diferentes; y estas desviaciones, aunque no tienen más que un carácter accidental, hacen cada vez más difícil una restauración de hecho, aunque, a pesar de todo, permanece siempre posible en principio. Sea como sea, una organización iniciática que posee una filiación auténtica y legítima, cualquiera que sea el estado más o menos degenerado en el que se encuentre reducida al presente, no podría ser confundida nunca, ciertamente, con una pseudoiniciación cualquiera, que no es en suma más que una pura nada, ni con la contrainiciación, que, ella sí, en efecto, es algo, pero algo absolutamente negativo, que va directamente en contra de la meta que se propone esencialmente toda verdadera iniciación[1].

Por otra parte, la inferioridad del punto de vista «especulativo», tal como acabamos de explicarlo, muestra todavía, como por añadidura, que el «pensamiento», cultivado por sí mismo, no podría ser en ningún caso el trabajo de una organización iniciática como tal; ésta no es un grupo donde se deba «filosofar» o librarse a discusiones «académicas», como tampoco a cualquier otro género de ocupación profana[2]. La «especulación filosófica», cuando se introduce aquí, es ya una verdadera desviación, mientras que la «especulación» que recae sobre el dominio iniciático, si se reduce a sí misma en lugar de no ser, como debería ser normalmente, más que una simple preparación al trabajo «operativo», constituye sólo esta mengua de la que hemos hablado precedentemente. En eso hay todavía una distinción importante, pero que creemos suficientemente clara como para que no sea necesario insistir más en ello; en

[1] Hemos tenido varias veces la ocasión de constatar que tales precisiones no eran de ningún modo superfluas; debemos también protestar formalmente contra toda interpretación tendiente, por una confusión voluntaria o involuntaria, a aplicar a una organización iniciática, cualquiera que sea, lo que, en nuestros escritos, se refiere en realidad ya sea a la pseudoiniciación, o ya sea a la contrainiciación.

[2] No hemos podido comprender nunca lo que quería decir justamente la expresión de «sociedades de pensamiento», inventada por algunos para designar una categoría de agrupaciones que parece bastante mal definida; pero lo que sí es seguro, es que, incluso si existe realmente algo a lo cual esta denominación pueda convenir, eso no podría tener en todo caso la menor relación con ninguna organización iniciática cualquiera que sea.

suma, se puede decir que hay desviación, más o menos grave según los casos, toda vez que hay confusión entre el punto de vista iniciático y el punto de vista profano. Esto no debe perderse de vista cuando se quiere apreciar el grado de degeneración al que una organización iniciática puede haber llegado; pero, al margen de toda desviación, siempre se puede siempre, de una manera muy exacta, aplicar los términos de «operativo» y «especulativo», al respecto de una forma iniciática cualquiera que sea, e incluso si no toma un oficio como «soporte», haciéndolos corresponder respectivamente a la iniciación efectiva y la iniciación virtual.

CAPÍTULO XXX

INICIACIÓN EFECTIVA E INICIACIÓN VIRTUAL

Aunque la distinción entre la iniciación efectiva y la iniciación virtual pueda ser ya comprendida suficientemente con la ayuda de las consideraciones que preceden, es bastante importante como para que intentemos precisarla todavía un poco más; y, a este respecto, haremos destacar primeramente que, entre las condiciones de la iniciación que hemos enunciado al comienzo, el vinculamiento a una organización tradicional regular (que presupone naturalmente la cualificación) basta para la iniciación virtual, mientras que el trabajo interior que viene a continuación concierne propiamente a la iniciación efectiva, que es en suma, en todos sus grados, el desarrollo «en acto» de las posibilidades a las que la iniciación virtual da acceso. Por consiguiente, esta iniciación virtual es la iniciación entendida en el sentido más estricto de esta palabra, es decir, como una «entrada» o un «comienzo»; bien entendido, eso no quiere decir de ninguna manera que pueda considerarse como algo que se basta a sí mismo, sino que es sólo el punto de partida necesario de todo lo demás; cuando se ha entrado en una vía, todavía es menester esforzarse por seguirla, e incluso, si se puede, por seguirla hasta el final. Todo esto se podría resumir en estas pocas palabras: entrar en la vía, es la iniciación virtual; seguir la vía, es la iniciación efectiva; pero desafortunadamente, de hecho, muchos se quedan en el umbral, no siempre porque ellos mismos son incapaces de ir más lejos, sino también, sobre todo en las condiciones actuales del mundo occidental, debido a la degeneración de algunas organizaciones que, devenidas únicamente «especulativas» como acabamos de explicarlo, no pueden por eso mismo ayudarles de ninguna manera en el trabajo «operativo», aunque no sea más que en sus etapas más elementales, y no les proporcionan nada que pueda permitirles siquiera sospechar la existencia de una «realización» cualquiera. No obstante, incluso en estas organizaciones, se habla mucho todavía, a cada instante, de «trabajo» iniciático, o al menos de algo que se considera como tal; pero entonces uno puede plantearse legítimamente esta pregunta: ¿en qué sentido y en qué medida corresponde eso todavía a alguna realidad?

Para responder a esta cuestión, recordaremos que la iniciación es esencialmente una transmisión, y agregaremos que esto puede entenderse en dos sentidos diferentes: por una parte, transmisión de una influencia espiritual, y, por otra parte, transmisión de una enseñanza tradicional. Es la transmisión de la influencia espiritual la que debe ser considerada en primer lugar, no sólo porque debe preceder lógicamente a toda enseñanza, lo que es muy evidente desde que se ha comprendido la necesidad del vinculamiento tradicional, sino también y sobre todo porque es ella la que constituye esencialmente la iniciación en el sentido estricto, de suerte que, si no debiera tratarse más que de iniciación virtual, todo podría en suma limitarse a eso, sin que haya lugar a agregarle ulteriormente una enseñanza cualquiera. En efecto, la enseñanza iniciática, cuyo carácter particular tendremos que precisar después, no puede ser otra cosa que una ayuda exterior aportada al trabajo interior de la realización, a fin de apoyarle y de guiarle tanto como sea posible; en el fondo, esa es su única razón de ser, y es en eso sólo en lo que puede consistir el lado exterior y colectivo de un verdadero «trabajo» iniciático, si se entiende éste realmente en su significación legítima y normal.

Ahora bien, lo que hace la cuestión un poco más compleja, es que los dos tipos de transmisión que acabamos de indicar, aunque son en efecto distintos en razón de la diferencia de su naturaleza misma, no obstante no pueden ser separados nunca enteramente el uno del otro; y esto requiere todavía algunas explicaciones, aunque ya hayamos tratado en cierto modo implícitamente este punto cuando hemos hablado de las relaciones estrechas que unen el rito y el símbolo. En efecto, los ritos son esencialmente, y ante todo, el vehículo de la influencia espiritual, que sin ellos no puede ser transmitida de ninguna manera; pero al mismo tiempo, por eso mismo de que tienen, en todos los elementos que los constituyen, un carácter simbólico, conllevan necesariamente también una enseñanza en sí mismos, puesto que, como lo hemos dicho, los símbolos son precisamente el único lenguaje que conviene realmente a la expresión de verdades de orden iniciático. Inversamente, los símbolos son esencialmente un medio de enseñanza, y no sólo de enseñanza exterior, sino también de algo más, en tanto que deben servir sobre todo de «soporte» a la meditación, que es el comienzo de un trabajo interior; pero estos mismos símbolos, en tanto que elementos de los ritos y en razón de su carácter «no humano», son también «soportes» de la influencia espiritual misma. Por lo demás, si se reflexiona en que el trabajo interior sería ineficaz sin la acción o, si se prefiere, sin la colaboración de esta influencia espiritual, se podrá comprender por eso que la

meditación sobre los símbolos toma ella misma, en algunas condiciones, el carácter de un verdadero rito, y de un rito que, esta vez, ya no confiere sólo la iniciación virtual, sino que permite alcanzar un grado más o menos avanzado de iniciación efectiva.

Por el contrario, en lugar de servirse de los símbolos de esta manera, uno puede limitarse también a «especular» sobre ellos, sin proponerse nada más; ciertamente, con eso no queremos decir que sea ilegítimo explicar los símbolos en la medida de lo posible, y buscar desarrollar, por comentarios apropiados, los diferentes sentidos que contienen (a condición, bien entendido, de guardarse bien de toda «sistematización», que es incompatible con la esencia misma del simbolismo); pero queremos decir que, en todo caso, eso no debería ser considerado más que como una simple preparación a algo más, y es justamente eso lo que, por definición, escapa forzosamente al punto de vista «especulativo» como tal. Éste sólo puede quedarse en un estudio exterior de los símbolos, que, evidentemente, no podría hacer pasar a los que se libran a él de la iniciación virtual a la iniciación efectiva; y aún, muy frecuentemente, se detiene en las significaciones más superficiales, porque, para penetrar más adelante, es menester ya un grado de comprehensión que, en realidad, supone algo muy diferente de la simple «erudición»; y es menester incluso estimarse afortunado si esa erudición no se extravía más o menos completamente en consideraciones «adventicias», como, por ejemplo, cuando se quiere encontrar en los símbolos sobre todo un pretexto para la «moralización», o sacar de ellos pretendidas aplicaciones sociales, o incluso políticas, que, ciertamente, no tienen nada de iniciático y ni siquiera de tradicional. En este último caso, ya se ha rebasado el límite donde el «trabajo» iniciático de algunas organizaciones deja enteramente de ser iniciático, aunque sea de una manera completamente «especulativa», para caer pura y simplemente en el punto de vista profano; este límite es también, naturalmente, el que separa la simple degeneración de la desviación, y es muy fácil comprender como la «especulación, tomada como un fin en sí misma, se presta enojosamente a «deslizarse» de la una a la otra de una manera casi insensible.

Ahora podemos concluir sobre esta cuestión: mientras no se hace más que «especular», incluso ateniéndose al punto de vista iniciático y sin desviarse de él de una manera o de otra, uno se encuentra en cierto modo encerrado en un callejón sin salida, puesto que con eso no podría rebasarse en nada la iniciación virtual; y, por lo demás, ésta existiría también sin ninguna «especulación», puesto que es la consecuencia

inmediata de la transmisión de la influencia espiritual. El efecto del rito por el que se opera esta transmisión es «diferido», como lo decíamos más atrás, y se queda en el estado latente y «no desarrollado» en tanto que no se pase de lo «especulativo» a lo «operativo»; es decir, que las consideraciones teóricas, en tanto que trabajo propiamente iniciático, no tienen valor real más que si están destinadas a preparar la «realización»; y, de hecho, son una preparación necesaria, pero es precisamente eso lo que el punto de vista «especulativo» mismo es incapaz de reconocer, y por consiguiente, es precisamente de eso de lo que no puede dar ninguna consciencia a aquellos que se limitan a su horizonte.

CAPÍTULO XXXI

DE LA ENSEÑANZA INICIÁTICA

Todavía debemos volver sobre los caracteres que son propios a la enseñanza iniciática, y por los que se diferencia profundamente de toda enseñanza profana; aquí se trata de lo que se puede llamar la exterioridad de esta enseñanza, es decir, de los medios de expresión por los que puede ser transmitida en una cierta medida y hasta un cierto punto, a título de preparación para el trabajo puramente interior por el que la iniciación, de virtual que era primeramente, devendrá más o menos completamente efectiva. Muchos, que no se dan cuenta de lo que debe ser realmente la enseñanza iniciática, no ven en ella, como particularidad digna de destacar, nada más que el empleo del simbolismo; por lo demás, es muy cierto que éste juega efectivamente en ella un papel esencial, pero aún nos queda saber por qué es así; ahora bien, esos, que no consideran las cosas más que de una manera completamente superficial, y que se detienen en las apariencias y en las formas exteriores, no comprenden de ninguna manera la razón de ser e incluso, se puede decir, la necesidad del simbolismo, que, en estas condiciones, no pueden encontrar sino extraño y por lo menos inútil. Suponen, en efecto, que la doctrina iniciática no es apenas, en el fondo, más que una filosofía como las demás, un poco diferente, sin duda, por su método, pero en todo caso nada más, ya que su mentalidad está hecha del tal modo que son incapaces de concebir otra cosa; y es muy cierto que, por las razones que hemos expuesto más atrás, la filosofía no tiene nada que ver con el simbolismo e incluso se opone a él en un cierto sentido. Aquellos que, a pesar de esta equivocación, consientan no obstante en reconocer a la enseñanza de una tal doctrina algún valor desde un punto de vista u otro, y por motivos cualesquiera, que no tienen habitualmente nada de iniciático, no podrán llegar nunca más que a hacer de ella, todo lo más, como una suerte de prolongamiento de la enseñanza profana, de complemento de la educación ordinaria, para el uso de una elite relativa[1]. Ahora bien, quizás valga más negar totalmente su valor, lo que equivale en suma a ignorarla pura y simplemente, que

[1] Bien entendido, aquellos de quienes se trata son igualmente incapaces de concebir lo que es la élite en el único sentido verdadero de esta palabra, sentido que tiene también un valor propiamente iniciático como lo explicaremos más adelante.

rebajarla así y, muy frecuentemente, presentar en su nombre y en su lugar la expresión de puntos de vista particulares cualesquiera, más o menos coordinados, sobre toda suerte de cosas que, en realidad, no son iniciáticas ni en sí mismas, ni por la manera en que son tratadas; eso es propiamente esa desviación del trabajo «especulativo» a la que ya hemos hecho alusión.

Hay también otra manera de considerar la enseñanza iniciática que apenas es menos falsa que esa, aunque aparentemente sea todo lo contrario: es la que consiste en querer oponerla a la enseñanza profana, como si se situara en cierto modo en el mismo nivel, atribuyéndola como objeto una cierta ciencia especial, más o menos vagamente definida, que a cada instante se pone en contradicción y en conflicto con las demás ciencias, aunque siempre se declara superior a éstas por hipótesis y sin que las razones de ello se evidencien nunca claramente. Esta manera de ver es sobre todo la de los ocultistas y demás pseudoiniciados, que por lo demás, en realidad, están lejos de despreciar la enseñanza profana tanto como bien quieren parecerlo, ya que le hacen incluso numerosas «sustracciones» más o menos disfrazadas, y, además, esta actitud de oposición no concuerda apenas con la preocupación constante que tienen, por otro lado, de encontrar puntos de comparación entre la doctrina tradicional, o lo que creen que es tal, y las ciencias modernas; es verdad que oposición y comparación suponen igualmente, en el fondo, que se trata de cosas del mismo orden. En eso hay un doble error: por una parte, la confusión del conocimiento iniciático con el estudio de una ciencia tradicional más o menos secundaria (ya sea la magia o cualquier otra cosa de este género), y, por otra parte, la ignorancia de lo que constituye la diferencia esencial entre el punto de vista de las ciencias tradicionales y el de las ciencias profanas; pero, después de todo lo que ya hemos dicho, no hay lugar a insistir más largamente sobre esto.

Ahora bien, si la enseñanza iniciática no es ni el prolongamiento de la enseñanza profana, como lo querrían unos, ni su antítesis, como lo sostienen los otros, si no constituye ni un sistema filosófico ni una ciencia especializada, es porque en realidad es de un orden totalmente diferente; pero, por lo demás, hablando propiamente sería menester no buscar dar una definición de ella, puesto que eso sería también deformarla inevitablemente. El empleo constante del simbolismo en la transmisión de esta enseñanza puede bastar ya para hacer entrever eso, desde que se admite, como es

simplemente lógico hacerlo sin llegar siquiera al fondo de las cosas, que un modo de expresión completamente diferente del lenguaje ordinario debe estar hecho para expresar ideas igualmente diferentes de las que expresa este último, y concepciones que no se dejan traducir integralmente por palabras, concepciones para las que es menester un lenguaje menos limitado, más universal, porque ellas mismas son de un orden más universal. Por lo demás, es menester agregar que, si las concepciones iniciáticas son esencialmente diferentes de las concepciones profanas, es porque proceden ante todo de una mentalidad diferente que la de éstas[1], mentalidad de la que difieren menos por su objeto que por el punto de vista bajo el cual consideran ese objeto; y es forzosamente así desde que éste no puede ser «especializado», lo que equivaldría a pretender imponer al conocimiento iniciático una limitación que es incompatible con su naturaleza misma. Desde entonces es fácil admitir que, por una parte, todo lo que puede ser considerado desde el punto de vista profano puede serlo también, pero entonces de una manera muy diferente y con una comprehensión igualmente diferente, desde el punto de vista iniciático (ya que, como lo hemos dicho frecuentemente, no hay en realidad un dominio profano al que algunas cosas pertenezcan por su naturaleza misma, sino sólo un punto de vista profano, que no es en el fondo más que una manera ilegítima y desviada de considerar las cosas)[2], mientras que, por otra parte, hay cosas que escapan completamente a todo punto de vista profano[3]y que son exclusivamente propias sólo del dominio iniciático.

El hecho de que el simbolismo, que es como la forma sensible de toda enseñanza iniciática, sea en efecto realmente un lenguaje más universal que las lenguas vulgares, es

---

[1] En realidad, la palabra «mentalidad» es insuficiente a este respecto, como lo veremos después, pero es menester no olvidar que al presente no se trata más que de una etapa preparatoria al verdadero conocimiento iniciático, y en la cual, por consiguiente, todavía no es posible hacer llamada directamente al intelecto transcendente.

[2] Lo que decimos aquí podría aplicarse tanto al punto de vista tradicional en general como al punto de vista propiamente iniciático; desde que se trata sólo de distinguirlos del punto de vista profano, no hay que hacer en suma ninguna diferencia bajo este aspecto entre el uno y el otro.

[3] E incluso también, es menester agregar, al punto de vista tradicional exotérico, que es en suma la manera legítima y normal de considerar lo que es deformado por el punto de vista profano, de suerte que los dos se refieren en cierto modo a un mismo dominio, lo que no disminuye en nada su diferencia profunda; pero más allá de este dominio que se puede llamar exotérico, puesto que es el que concierne igual e indistintamente a todos los hombres, hay el dominio esotérico y propiamente iniciático, que no pueden sino ignorar enteramente aquellos que se quedan en el orden exotérico.

lo que ya hemos explicado precedentemente, y no está permitido dudarlo un solo instante, con solo que se considere que todo símbolo es susceptible de interpretaciones múltiples, no en contradicción entre ellas, sino que al contrario se completan las unas a las otras, y todas igualmente verdaderas aunque procedan de puntos de vista diferentes; y, si ello es así, es porque el símbolo es menos la expresión de una idea claramente definida y delimitada (a la manera de las ideas «claras y distintas» de la filosofía cartesiana, que se suponen enteramente expresables por palabras) que la representación sintética y esquemática de todo un conjunto de ideas y de concepciones que cada uno podrá aprehender según sus aptitudes intelectuales propias y en la medida en que esté preparado para su comprehensión. Así, el símbolo, para el que llega a penetrar su significación profunda, podrá hacerle concebir incomparablemente más que todo lo que es posible expresar directamente; es también el único medio de transmitir, tanto como se puede, todo cuanto de inexpresable constituye el dominio propio de la iniciación, o más bien, para hablar más rigurosamente, de depositar las concepciones de este orden en germen en el intelecto del iniciado, que deberá después hacerlas pasar de la potencia al acto, desarrollarlas y elaborarlas por su trabajo personal, ya que nadie puede hacer nada más que prepararle para ello trazándole, mediante fórmulas apropiadas, el plan que, a continuación, tendrá que realizar en sí mismo para llegar a la posesión efectiva de la iniciación que no ha recibido del exterior más que virtualmente. Por lo demás, es menester no olvidar que, si la iniciación simbólica, que no es más que la base y el soporte de la iniciación efectiva, es forzosamente la única que puede darse exteriormente, al menos puede ser conservada y transmitida incluso por aquellos que no comprenden ni su sentido ni su alcance; basta que los símbolos se mantengan intactos para que sean siempre susceptibles de despertar, en aquel que es capaz de ello, todas las concepciones cuya síntesis figuran. En eso, lo recordamos todavía, es donde reside el verdadero secreto iniciático, que es inviolable por su naturaleza y que se preserva por sí mismo contra la curiosidad de los profanos, y del que el secreto relativo de algunos signos exteriores no es más que una figuración simbólica; este secreto, cada uno podrá penetrarle más o menos según la extensión de su horizonte intelectual, pero, aunque le haya penetrado integralmente, no podrá comunicar nunca efectivamente a otro lo que él mismo haya comprendido de él; todo lo más, podrá ayudar a llegar a esta comprehensión únicamente a aquellos que son actualmente aptos para ello.

Eso no impide de ninguna manera que las formas sensibles que están en uso para la transmisión de la iniciación exterior y simbólica tengan, inclusive fuera de su papel esencial como soporte y vehículo de la influencia espiritual, su valor propio en tanto que medio de enseñanza; a este respecto, se puede destacar (y esto nos conduce a la conexión íntima del símbolo con el rito) que traducen los símbolos fundamentales en gestos, tomando esta palabra en el sentido más extenso como ya lo hemos hecho precedentemente, y que, de esta manera, hacen en cierto modo «vivir» al iniciado la enseñanza que se le presenta[1], lo que es la manera más adecuada y la más generalmente aplicable de prepararle para su asimilación, puesto que todas las manifestaciones de la individualidad humana se traducen necesariamente, en sus condiciones de existencia actuales, en diversos modos de actividad vital. Por lo demás, sería menester no pretender por eso hacer de la vida, como lo querrían muchos modernos, una suerte de principio absoluto; después de todo, la expresión de una idea en modo vital no es más que un símbolo como los demás, así como lo es también, por ejemplo, su traducción en modo espacial, lo que constituye un símbolo geométrico o un ideograma; pero, podría decirse, es un símbolo que, por su naturaleza particular, es susceptible de penetrar más inmediatamente que cualquier otro al interior mismo de la individualidad humana. En el fondo, si todo proceso de iniciación presenta en sus diferentes fases una correspondencia, ya sea con la vida humana individual, ya sea inclusive con el conjunto de la vida terrestre, es porque el desarrollo de la manifestación vital misma, particular o general, «microcósmica» o «macrocósmica», se efectúa según un plan análogo al que el iniciado debe realizar en sí mismo, para realizarse en la completa expansión de todas las potencias de su ser. Son siempre y por todas partes planes que corresponden a una misma concepción sintética, de suerte que son principialmente idénticos, y, aunque todos diferentes e indefinidamente variados en su realización, proceden de un «arquetipo» único, plan universal trazado por la Voluntad suprema que es designada simbólicamente como el «Gran Arquitecto del Universo».

Por consiguiente, todo ser tiende, conscientemente o no, a realizar en sí mismo, por los medios apropiados a su naturaleza particular, lo que las formas iniciáticas occidentales, apoyándose sobre el simbolismo «constructivo», llaman el «plan del Gran

[1] De ahí lo que hemos llamado la «puesta en acción» de las «leyendas» iniciáticas; uno podrá remitirse también aquí a lo que hemos dicho del simbolismo del teatro.

Arquitecto del Universo»[1], y a concurrir con ello, según la función que le pertenece en el conjunto cósmico, a la realización total de este mismo plan, la cual no es en suma más que la universalización de su propia realización personal. Es en el punto preciso de su desarrollo en que un ser toma consciencia realmente de esta finalidad cuando comienza para él la iniciación efectiva, que debe conducirle por grados, y según su vía personal, a esta realización integral que se cumple, no en el desarrollo aislado de algunas facultades especiales, sino en el desarrollo completo, armónico y jerárquico, de todas las posibilidades implícitas en la esencia de este ser. Por lo demás, puesto que el fin es necesariamente el mismo para todo lo que tiene el mismo principio, es en los medios empleados para llegar a él donde reside exclusivamente lo que es propio a cada ser, considerado en los límites de la función especial que es determinada para él por su naturaleza individual, y que, cualquiera que sea, debe considerarse como un elemento necesario del orden universal y total; y, por la naturaleza misma de las cosas, esta diversidad de las vías particulares subsiste en tanto que el dominio de las posibilidades individuales no es efectivamente rebasado.

Así, la instrucción iniciática, considerada en su universalidad, debe comprender, como otras tantas aplicaciones, en variedad indefinida, de un mismo principio transcendente, todas las vías de realización que son propias, no sólo a cada categoría de seres, sino también a cada ser individual considerado en particular; y, al comprenderlas todas así en sí misma, las totaliza y las sintetiza en la unidad absoluta de la Vía universal[2]. Por consiguiente, si los principios de la iniciación son inmudables, sus modalidades pueden y deben variar de manera que se adapten a las condiciones múltiples y relativas de la existencia manifestada, condiciones cuya diversidad hace que, matemáticamente en cierto modo, no pueda haber dos cosas idénticas en todo el universo, así como ya lo hemos explicado en otras ocasiones[3]. Por consiguiente, se puede decir que es imposible que haya, para dos individuos diferentes, dos iniciaciones exactamente semejantes, ni siquiera desde el punto de vista exterior y ritual, y con mayor razón desde el punto de vista del trabajo interior del iniciado; la unidad y la

[1] Por lo demás, este simbolismo está lejos de ser exclusivamente propio únicamente a las formas occidentales; el *Vishwakarma* de la tradición hindú, en particular, es exactamente lo mismo que el «Gran Arquitecto del Universo».

[2] Esta Vía universal es el *Tao* de la tradición extremo oriental.

[3] Ver concretamente *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, capítulo VII.

inmutabilidad del principio no exigen de ninguna manera una uniformidad y una inmovilidad que son, por lo demás, irrealizables de hecho, y que, en realidad, no representan más que su reflejo «invertido» en el grado más bajo de la manifestación; y la verdad es que la enseñanza iniciática, al implicar una adaptación a la diversidad indefinida de las naturalezas individuales, se opone por eso mismo, a la uniformidad que la enseñanza profana considera por el contrario como su «ideal». Por lo demás, las modificaciones de que se trata se limitan, bien entendido, a la traducción exterior del conocimiento iniciático y a su asimilación por tal o cual individualidad, ya que, en la medida en que una tal traducción es posible, debe forzosamente tener en cuenta las relatividades y las contingencias, mientras que lo que expresa es independiente de ellas en la universalidad de su esencia principial, que comprende todas las posibilidades en la simultaneidad de una síntesis única.

La enseñanza iniciática, exterior y transmisible en formas, no es en realidad y no puede ser, ya lo hemos dicho e insistimos todavía en ello, más que una preparación del individuo para adquirir el verdadero conocimiento iniciático por el efecto de su trabajo personal. También se le puede indicar la vía a seguir, el plan a realizar, y disponerle a tomar la actitud mental e intelectual necesaria para llegar a una comprehensión efectiva y no simplemente teórica; también se le puede asistir y guiar controlando su trabajo de una manera constante, pero eso es todo, ya que nadie más, aunque sea un «Maestro» en la acepción más completa de la palabra[1], puede hacer este trabajo por él. Lo que el iniciado debe adquirir forzosamente por sí mismo, porque nadie ni nada exterior a él puede comunicárselo, es en suma la posesión efectiva del secreto iniciático propiamente dicho; para que pueda llegar a realizar esta posesión en toda su extensión y con todo lo que implica, es menester que la enseñanza que sirve en cierto modo de base y de soporte a su trabajo personal este constituida de tal manera que se abra sobre posibilidades realmente ilimitadas, y que le permita así extender indefinidamente sus concepciones, en amplitud y profundidad a la vez, en lugar de encerrarlas, como lo hace todo punto de vista profano, en los límites más o menos estrechos de una teoría sistemática o de una fórmula verbal cualquiera.

[1] Por esto entendemos lo que se llama un *Gurú* en la tradición hindú, o un *Sheikh* en la tradición islámica, y que no tiene nada en común con las ideas fantásticas que se han hecho a su respecto en algunos medios pseudoiniciáticos occidentales.

CAPÍTULO XXXII

LOS LÍMITES DE LA MENTE

Hablábamos hace un momento de la mentalidad necesaria para la adquisición del conocimiento iniciático, mentalidad completamente diferente de la mentalidad profana, y a cuya formación contribuye enormemente la observación de los ritos y de las formas exteriores en uso en las organizaciones tradicionales, sin perjuicio de sus demás efectos de un orden más profundo; pero es menester comprender bien que en eso no se trata más que de una etapa preliminar, que no corresponde más que a una preparación todavía completamente teórica, y no de la iniciación efectiva. En efecto, hay lugar a insistir sobre la insuficiencia de la mente al respecto de todo conocimiento de orden propiamente metafísico e iniciático; estamos obligados a emplear este término de «mente», preferentemente a cualquier otro, como equivalente del término sánscrito *manas*, porque se vincula a él por su raíz; por «mente» entendemos, por consiguiente, el conjunto de las facultades de conocimiento que son específicamente características del individuo humano (designado también él mismo, en diversas lenguas, por palabras que tienen la misma raíz), y de las que la principal es la razón.

Hemos precisado bastante frecuentemente la distinción entre la razón, facultad de orden puramente individual, y el intelecto puro, que es al contrario supraindividual, como para que sea inútil volver de nuevo sobre ello aquí; recordaremos sólo que, puesto que el conocimiento metafísico, en el verdadero sentido de esta palabra, es de orden universal, sería imposible si no hubiera en el ser una facultad del mismo orden, y por consiguiente transcendente en relación al individuo: esta facultad es propiamente la intuición intelectual. En efecto, puesto que todo conocimiento es esencialmente una identificación, es evidente que el individuo, como tal, no puede alcanzar el conocimiento de lo que está más allá del dominio individual, lo que sería contradictorio; este conocimiento sólo es posible porque el ser que es un individuo humano en cierto estado contingente de manifestación es también otra cosa al mismo tiempo; sería absurdo decir que el hombre, en tanto que hombre y por sus medios humanos, puede rebasarse a sí mismo; pero el ser que aparece en este mundo como un hombre es, en

realidad, algo muy diferente por el principio permanente e inmudable que le constituye en su esencia profunda[1]. Todo conocimiento que se puede llamar verdaderamente iniciático resulta de una comunicación establecida conscientemente con los estados superiores; y es a una tal comunicación a la que se refieren claramente, si se entienden en su sentido verdadero y sin tener en cuenta el abuso que se hace de ellos muy frecuentemente en el lenguaje ordinario de nuestra época, términos tales como los de «inspiración» y de «revelación»[2].

El conocimiento directo del orden transcendente, con la certeza absoluta que implica, es evidentemente, en sí mismo, incomunicable e inexpresable; puesto que toda expresión es necesariamente formal por definición misma, y por consiguiente individual[3], le es por eso mismo inadecuada y no puede dar de él, en cierto modo, más que un reflejo en el orden humano. Este reflejo puede ayudar a algunos seres a alcanzar realmente este mismo conocimiento, al despertar en ellos las facultades superiores, pero, como ya lo hemos dicho, no podría dispensarles de ninguna manera de hacer personalmente lo que nadie puede hacer por ellos; es sólo un «soporte» para su trabajo interior. Por lo demás, a este respecto, hay que hacer una gran diferencia, como medios de expresión, entre los símbolos y el lenguaje ordinario; hemos explicado precedentemente que los símbolos, por su carácter esencialmente sintético, son particularmente aptos para servir de punto de apoyo a la intuición intelectual, mientras que el lenguaje, que es esencialmente analítico, no es propiamente más que el instrumento del pensamiento discursivo y racional. Es menester agregar también que los símbolos, por su lado «no humano», llevan en sí mismos una influencia cuya acción es susceptible de despertar directamente la facultad intuitiva en aquellos que los meditan de la manera requerida; pero esto se refiere únicamente a su uso en cierto modo ritual como soporte de meditación, y no a los comentarios verbales que es posible hacer sobre su significación, y que, en todo caso, no representan de ellos más que un estudio todavía

[1] Aquí se trata de la distinción fundamental del «Sí mismo» y del «yo», o de la personalidad y de la individualidad, que está en el principio mismo de la teoría metafísica de los estados múltiples del ser.

[2] Estas dos palabras designan en el fondo la misma cosa, considerada bajo dos puntos de vista algo diferentes: lo que es «inspiración» para el ser mismo que la recibe, deviene «revelación» para los demás seres a quienes la transmite, en la medida en que eso es posible, al manifestarla exteriormente por un modo de expresión cualquiera.

[3] Recordaremos que la forma es, entre las condiciones de la existencia manifestada, la que caracteriza propiamente a todo estado individual como tal.

exterior[1]. Puesto que el lenguaje humano, por su constitución misma, está estrechamente ligado al ejercicio de la facultad racional, de ello se sigue que todo lo que se expresa o traduce por medio de este lenguaje toma forzosamente, de una manera más o menos explícita, una forma de «razonamiento»; pero se debe comprender que, no obstante, no puede haber más que una similitud completamente aparente y exterior, similitud de forma y no de fondo, entre el razonamiento ordinario, concerniente a las cosas del dominio individual que son aquellas a las cuales es propia y directamente aplicable, y el que está destinado a reflejar, tanto como sea posible, algo de las verdades de orden supraindividual. Por eso hemos dicho que la enseñanza iniciática no debía tomar nunca una forma «sistemática», sino que, al contrario, debía abrirse siempre sobre posibilidades ilimitadas para reservar la parte de lo inexpresable, que es en realidad todo lo esencial; y, por eso, el lenguaje mismo, cuando se aplica a las verdades de este orden, participa de alguna manera en el carácter de los símbolos propiamente dichos[2]. Sea como sea, aquel que, por el estudio de una exposición dialéctica cualquiera, ha llegado a un conocimiento teórico de algunas de estas verdades, no obstante, por eso no tiene todavía de ninguna manera un conocimiento directo y real de ellas (o más exactamente «realizado»), en vista del cual este conocimiento discursivo y teórico no podría constituir nada más que una simple preparación.

Esta preparación teórica, por indispensable que sea de hecho, no tiene en sí misma, sin embargo, más que un valor de un medio contingente y accidental; en tanto que uno se quede ahí, no se podrá hablar de iniciación efectiva, ni siquiera al grado más elemental. Si no hubiera nada más, no habría en eso, en suma, más que el análogo, en un orden más elevado, de lo que es una «especulación» cualquiera que se refiera a cualquier

[1] Esto no quiere decir, bien entendido, que aquel que explica los símbolos sirviéndose del lenguaje ordinario no tenga por eso él mismo forzosamente más que un conocimiento exterior de ellos, sino sólo que este conocimiento es todo lo que puede comunicar a los demás con tales explicaciones.

[2] Este uso superior del lenguaje es posible sobre todo cuando se trata de lenguas sagradas, que precisamente son tales porque están constituidas de tal suerte que llevan en sí mismas este carácter propiamente simbólico; este uso es naturalmente mucho más difícil con las lenguas ordinarias, sobre todo cuando éstas no se emplean habitualmente más que para expresar puntos de vista profanos como es el caso de las lenguas modernas.

otro dominio[1], ya que un tal conocimiento, simplemente teórico, sólo es por la «mente», mientras que el conocimiento efectivo es «por el espíritu y el alma», es decir, en suma, por el ser todo entero. Por lo demás, por eso es por lo que, incluso fuera del punto de vista iniciático, los simples místicos, sin rebasar los límites del dominio individual, son, no obstante, en su orden, que es el de la tradición exotérica, incontestablemente superiores no sólo a los filósofos, sino incluso a los teólogos, ya que la menor parcela de conocimiento efectivo vale incomparablemente más que todos los razonamientos que no proceden más que de la mente[2].

Mientras el conocimiento sólo es por la mente, no es más que un simple conocimiento «por reflejo», como el de las sombras que ven los prisioneros de la caverna simbólica de Platón, y por consiguiente un conocimiento indirecto y completamente exterior; pasar de la sombra a la realidad, aprehendida directamente en sí misma, es pasar propiamente del «exterior» al «interior», y también, desde el punto de vista donde nos colocamos más particularmente aquí, de la iniciación virtual a la iniciación efectiva. Este paso implica la renuncia a la mente, es decir, a toda facultad discursiva que en adelante ha devenido impotente, puesto que no podría rebasar los límites que le impone su naturaleza misma[3]; únicamente la intuición intelectual está más allá de esos límites, porque no pertenece al orden de las facultades individuales. Empleando aquí el simbolismo tradicional fundado sobre las correspondencias orgánicas, se puede decir que el centro de la consciencia debe ser transferido entonces

---

[1] Se podría comparar una tal «especulación», en el orden esotérico, no a la filosofía que no se refiere más que a un punto de vista completamente profano, sino más bien a lo que es la teología en el orden tradicional exotérico y religioso.

[2] Debemos precisar que esta superioridad de los místicos debe entenderse exclusivamente en cuanto a su estado interior, ya que, por otro lado, puede ocurrir, como ya lo hemos indicado más atrás, que, a falta de preparación teórica, sean incapaces de expresar nada de él de una manera inteligible; y, además, es menester tener en cuenta el hecho de que, a pesar de lo que han «realizado» verdaderamente, siempre corren el riesgo de extraviarse, por eso mismo de que no pueden rebasar las posibilidades del orden individual.

[3] Esta renuncia no quiere decir de ninguna manera que el conocimiento de que se trata entonces sea en cierto modo contrario u opuesto al conocimiento mental, en tanto que éste es válido y legítimo en su orden relativo, es decir, en el dominio individual; no se podría repetir demasiado, para evitar todo equívoco a este respecto, que lo «supraracional» no tiene nada en común con lo «irracional».

del «cerebro» al «corazón»[1]; para esta transferencia, toda «especulación» y toda dialéctica, evidentemente, ya no podrían ser de ninguna utilidad; y es a partir de ahí únicamente cuando es posible hablar verdaderamente de iniciación efectiva. Así pues, el punto donde comienza ésta está mucho más allá del punto donde acaba todo lo que puede haber de relativamente válido en una «especulación», cualquiera que sea; entre el uno y el otro, hay un verdadero abismo, que, como acabamos de decirlo, únicamente permite pasar la renuncia a la mente. Aquel que se aferra al razonamiento y no se libra de él en el momento requerido, permanece prisionero de la forma, que es la limitación por la que se define el estado individual; así pues, no rebasará nunca ésta, y no irá nunca más allá del «exterior», es decir, que permanecerá ligado al ciclo indefinido de la manifestación. El paso del «exterior» al «interior», es también el paso de la multiplicidad a la unidad, de la circunferencia al centro, al punto único desde donde le es posible al ser humano, restaurado en las prerrogativas del «estado primordial», elevarse a los estados superiores[2] y, por la realización total de su verdadera esencia, ser al fin efectiva y actualmente lo que es potencialmente por toda eternidad. Aquel que se conoce a sí mismo en la «verdad» de la «Esencia» eterna e infinita[3], ese conoce y posee todas las cosas en sí mismo y por sí mismo, ya que ha llegado al estado incondicionado que no deja fuera de sí ninguna posibilidad, y este estado, en relación al cual todos los demás, por elevados que sean, no son realmente todavía más que etapas preliminares sin ninguna medida común con él[4], este estado que es la meta última de toda iniciación, es propiamente lo que se debe entender por la «Identidad Suprema».

[1] Apenas hay necesidad de recordar que el «corazón», tomado simbólicamente para representar el centro de la individualidad humana considerada en su integridad, es puesto siempre en correspondencia, por todas las tradiciones, con el intelecto puro, lo que no tiene absolutamente ninguna relación con la «sentimentalidad» que le atribuyen las concepciones profanas de los modernos.

[2] Ver *El Esoterismo de Dante*, pp. 58-61, ed. francesa.

[3] Tomamos aquí la palabra «verdad» en el sentido del término árabe *haqîqah*, y la palabra «Esencia» en el sentido de *Edh-Dhât*. — A esto se refiere en la tradición islámica este *hadîth*: «El que se conoce a sí mismo, conoce a Su Señor» (*Man arafa nafsahu faqad arafa Rabbahu*); y este conocimiento es obtenido por lo que se llama el «ojo del corazón» (*aynul-qalb*), que no es otra cosa que la intuición intelectual misma, así como lo expresan estas palabras de El-Hallaj: «Yo vi a mi Señor por el ojo de mi corazón, y dije: ¿quién eres tú? Él dijo: Tú» (*Raaytu Rabbî bi-ayni qalbî, faqultu man anta, qâla anta*).

[4] Esto no debe entenderse únicamente de los estados que no corresponden más que a extensiones de la individualidad, sino también de los estados supraindividuales todavía condicionados.

CAPÍTULO XXXIII

CONOCIMIENTO INICIÁTICO Y «CULTURA» PROFANA

Ya hemos hecho destacar precedentemente que es menester guardarse bien de toda confusión entre el conocimiento doctrinal de orden iniciático, incluso cuando no es todavía más que teórico y simplemente preparatorio a la «realización», y todo lo que es instrucción puramente exterior o saber profano que, en realidad, carece de toda relación con este conocimiento. No obstante, debemos insistir aún más especialmente sobre este punto, ya que hemos tenido que constatar muy frecuentemente la necesidad de ello: es menester acabar con el prejuicio muy extendido que quiere que lo que se ha convenido llamar la «cultura», en su sentido profano y «mundano», tenga un valor cualquiera, aunque no sea más que a título de preparación, frente al conocimiento iniciático, mientras que no tiene y no puede tener verdaderamente ningún punto de contacto con éste.

En principio, se trata pues, pura y simplemente, de una ausencia de relación: la instrucción profana, a cualquier grado que se la considere, no puede servir de nada para el conocimiento iniciático, y (hechas todas las reservas sobre la degeneración intelectual que implica la adopción del punto de vista profano mismo) no es tampoco incompatible con él[1]; a este respecto, aparece únicamente como una cosa indiferente, al mismo título que la habilidad manual adquirida en el ejercicio de un oficio mecánico, o todavía de la «cultura física» que está tan de moda en nuestros días. En el fondo, todo eso es exactamente del mismo orden para quien se coloca en el punto de vista que nos ocupa; pero el peligro está en dejarse atrapar en la apariencia engañosa de una pretendida «intelectualidad» que no tiene absolutamente nada que ver con la intelectualidad pura y verdadera, y el abuso constante que se hace precisamente de la palabra «intelectual», por parte de nuestros contemporáneos, basta para probar que este peligro es muy real. De

[1] Concretamente, es evidente que aquel que recibe desde su infancia la instrucción profana y «obligatoria» en las escuelas no podría ser tenido por responsable de ello, ni ser considerado por eso como «descualificado» para la iniciación; toda la cuestión es saber qué «huella» guardará de ella después, ya que eso es lo que depende realmente de sus posibilidades propias.

ello resulta frecuentemente, entre otros inconvenientes, una tendencia a querer unir o más bien mezclar entre sí cosas que son de orden totalmente diferente; sin volver a hablar a este propósito de la intrusión de un género de «especulación» completamente profana en algunas organizaciones iniciáticas occidentales, sólo recordaremos la vanidad, que hemos tenido que señalar en varias ocasiones, de todas las tentativas hechas para establecer un lazo o una comparación cualquiera entre la ciencia moderna y el conocimiento tradicional[1]. ¡En este sentido, algunos llegan incluso hasta pretender encontrar en la primera «confirmaciones» de la segunda, como si ésta, que reposa sobre los principios inmutables, pudiera sacar el menor beneficio de una conformidad accidental y completamente exterior con algunos de los resultados hipotéticos y sin cesar cambiantes de esa investigación incierta y titubeante que los modernos se complacen en decorar con el nombre de «ciencia»!

Pero no es en este lado de la cuestión en el que queremos insistir sobre todo al presente, y ni siquiera sobre el peligro que puede haber, cuando se acuerda una importancia exagerada a este saber inferior (y frecuentemente incluso completamente ilusorio), en consagrarle toda la actividad de uno en detrimento de un conocimiento superior, cuya posibilidad misma llegará así a ser totalmente desconocida o ignorada. Se sabe muy bien que este caso es en efecto el de la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos; y, para esos, la cuestión de una relación con el conocimiento iniciático, o incluso tradicional en general, ya no se plantea evidentemente, puesto que ni siquiera sospechan la existencia de un tal conocimiento. Pero, incluso sin llegar hasta ese extremo, la instrucción profana puede constituir muy frecuentemente, de hecho, si no en principio, un obstáculo a la adquisición del verdadero conocimiento, es decir, todo lo contrario de una preparación eficaz, y eso por diversas razones sobre las que debemos explicarnos ahora un poco más en detalle.

Primeramente, la educación profana impone algunos hábitos mentales de los cuales puede ser más o menos difícil deshacerse después; es muy fácil constatar que las limitaciones e incluso las deformaciones que son la consecuencia ordinaria de la enseñanza universitaria son frecuentemente irremediables; y, para escapar enteramente a esta enojosa influencia, hay que tener disposiciones especiales que no pueden ser más que excepcionales. Hablamos aquí de una manera completamente general, y no

[1] Cf. concretamente *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XVIII y XXXII.

insistiremos sobre tales o cuales inconvenientes más particulares, como la estrechez de miras que resulta inevitablemente de la «especialización», o la «miopía intelectual» que es el acompañamiento habitual de la «erudición» cultivada sólo por la erudición; lo que es esencial observar, es que, si el conocimiento profano en sí mismo es simplemente indiferente, los métodos por los que es inculcado son en realidad la negación misma de los que abren el acceso al conocimiento iniciático.

Después, es menester tener en cuenta, como un obstáculo que está lejos de ser despreciable, esa suerte de infatuación que es causada frecuentemente por un pretendido saber, y que, inclusive, en muchas gentes, está tanto más acentuada cuanto más elemental, más inferior y más incompleto es ese saber; por lo demás, incluso sin salir de las contingencias de la «vida ordinaria», los desmanes de la instrucción primaria a este respecto son fácilmente reconocidos por todos aquellos a quienes no ciegan algunas ideas preconcebidas. Es evidente que, de dos ignorantes, el que se da cuenta de que no sabe nada está en una disposición mucho más favorable para la adquisición del conocimiento que el que cree saber algo; las posibilidades intelectuales del primero están intactas, se podría decir, mientras que las del segundo están como «inhibidas» y ya no pueden desarrollarse libremente. Por lo demás, aún admitiendo una buena voluntad igual en los dos individuos considerados, por eso no se evitaría, en todo caso, que uno de ellos tuviera que deshacerse primeramente de las ideas falsas de las que su mente está atestada, mientras que el otro estaría al menos dispensado de este trabajo preliminar y negativo, que representa uno de los sentidos de lo que la iniciación masónica designa simbólicamente como el «despojamiento de los metales».

Con esto se puede explicar fácilmente un hecho que hemos tenido frecuentemente la ocasión de constatar en lo que concierne a las gentes llamadas «cultivadas»; se sabe lo que se entiende comúnmente por esta palabra: en eso ya no se trata siquiera de una instrucción, por poco sólida que sea, por limitado y por inferior que sea su alcance, sino de un «tinte» superficial de toda suerte de cosas, de una educación sobre todo «literaria», en todo caso puramente libresca y verbal, que permite hablar con seguridad de todo, comprendiendo ahí lo que se ignora más completamente, y que es susceptible de ilusionar a aquellos que, seducidos por estas brillantes apariencias, no se dan cuenta de que no recubren más que la nada pura y simple. Esta «cultura» produce generalmente, a un nivel diferente, efectos bastante comparables a los que recordábamos hace un

momento sobre el tema de la instrucción primaria; hay ciertamente excepciones, ya que puede ocurrir que el que ha recibido una tal «cultura» esté dotado de disposiciones naturales suficientemente afortunadas como para no apreciarla más que en su justo valor y como para no estar él mismo engañado; pero no exageramos nada al decir que, fuera de estas excepciones, la gran mayoría de las gentes «cultivadas» deben ser contadas entre aquellos cuyo estado mental es el más desfavorable para la recepción del verdadero conocimiento. Frente a éste, hay en ellos una suerte de resistencia frecuentemente inconsciente, y a veces también querida; ¡aquellos mismos que, tomando partido y *a priori*, no niegan formalmente todo lo que es de orden esotérico o iniciático, dan testimonio al menos a este respecto de una falta de interés completo, y ocurre incluso que afecten vanagloriarse de su ignorancia de estas cosas, como si esa ignorancia fuera a sus propios ojos una de las marcas de la superioridad que su «cultura» tiene la reputación de conferirles! Qué no se crea que, por nuestra parte, hay en esto la menor intención caricatural; no hacemos más que decir exactamente lo que hemos visto en muchas circunstancias, no solo en occidente, sino incluso en oriente, donde, por lo demás, este tipo de hombre «cultivado» tiene felizmente bastante poca importancia, al no haber hecho su aparición sino muy recientemente y como producto de una cierta educación «occidentalizada», de donde resulta, lo anotamos de pasada, que este hombre «cultivado» es necesariamente y al mismo tiempo un «modernista»[1]. La conclusión que hay que sacar de esto, es que las gentes de este tipo son simplemente los menos «iniciables» de los profanos, y que sería perfectamente irracional tener en cuenta su opinión, aunque no fuera más que para intentar adaptar a ella la presentación de algunas ideas; por lo demás, conviene agregar que la preocupación por la «opinión pública» en general es una actitud tan «antiiniciática» como es posible.

En esta ocasión, debemos precisar aún otro punto que se vincula estrechamente a estas consideraciones: es que todo conocimiento exclusivamente «libresco» no tiene nada en común con el conocimiento iniciático, considerado incluso en su estado simplemente teórico. Eso puede parecer evidente incluso después de lo que acabamos de decir, ya que todo lo que no es más que estudio libresco forma parte incontestablemente de la educación más exterior; si insistimos en ello, es porque alguien podría equivocarse en el caso donde este estudio recae en libros cuyo contenido es de orden iniciático.

[1] Sobre las relaciones de este «modernismo» con la oposición a todo esoterismo, ver *El Reino de la Cantidad y los signos de los Tiempos*, cap. XI.

Aquel que lee tales libros a la manera de las gentes «cultivadas», o incluso aquel que los estudia a la manera de los «eruditos» y según los métodos profanos, no estará por eso más cerca del verdadero conocimiento, porque aporta disposiciones que no le permiten penetrar su sentido real ni asimilársele a un grado cualquiera; el ejemplo de los orientalistas, con la incomprehensión total de la que hacen generalmente prueba, es una ilustración de ello particularmente llamativa. Es muy diferente el caso de aquel que, tomando estos mismos libros como «soportes» de su trabajo interior, lo que es el papel al que están destinados esencialmente, sabe ver más allá de las palabras y encuentra en éstos una ocasión y un punto de apoyo para el desarrollo de sus propias posibilidades; aquí, volvemos en suma al uso propiamente simbólico del que el lenguaje es susceptible, y del que ya hemos hablado precedentemente. Esto, se comprenderá sin esfuerzo, ya no tiene nada en común con el simple estudio libresco, aunque los libros estén en su punto de partida; el hecho de amontonar en la memoria nociones verbales no aporta siquiera la sombra de un conocimiento real; únicamente cuenta la penetración del «espíritu» envuelto bajo las formas exteriores, penetración que supone que el ser lleva en sí mismo las posibilidades correspondientes, puesto que todo conocimiento es esencialmente identificación; y, sin esta cualificación inherente a la naturaleza misma de ese ser, las expresiones más altas del conocimiento iniciático, en la medida en que es expresable, y las Escrituras sagradas mismas de todas las tradiciones, no serán nunca más que «letra muerta» y *flatus vocis*.

CAPÍTULO XXXIV

MENTALIDAD ESCOLAR Y PSEUDOINICIACIÓN

Una de las marcas características de la mayoría de las organizaciones pseudoiniciáticas modernas es la manera en la que usan algunas comparaciones tomadas de la «vida ordinaria», es decir, en suma a la actividad profana bajo una u otra de las formas que reviste más corrientemente en el mundo contemporáneo. En eso no se trata sólo de analogías que, a pesar de la enojosa banalidad de las imágenes así empleadas y del hecho de que están tan alejadas como es posible de todo simbolismo tradicional, podrían ser todavía más o menos válidas en algunos límites; más o menos, decimos, ya que es menester no olvidar que, en el fondo, el punto de vista profano como tal conlleva siempre en sí mismo algo de ilegítimo, en tanto que es una verdadera negación del punto de vista tradicional; pero lo que es más grave aún, es que estas cosas se toman de la manera más literal, que llega incluso hasta una suerte de asimilación de pretendidas realidades espirituales a formas de actividad que, al menos en las condiciones actuales, son propiamente lo opuesto de toda espiritualidad. Es así como, en algunas escuelas ocultistas que hemos conocido antaño, se trataba sin cesar de «pagar deudas», y esta idea se llevaba hasta la obsesión; en el teosofismo y sus diferentes derivados más o menos directos, se trata sobre todo, constantemente, de «aprender lecciones», y todo se describe en términos «escolares», lo que nos conduce todavía a la confusión del conocimiento iniciático con la instrucción profana. El Universo todo entero no se concibe sino como una vasta «escuela» en la que los seres pasan de una clase a otra a medida que han «aprendido sus lecciones»; por lo demás, la representación de estas clases sucesivas está ligada íntimamente a la concepción «reencarnacionista», pero este punto no es el que nos interesa al presente, ya que es sobre el error inherente a estas imágenes «escolares», y sobre la mentalidad esencialmente profana de la que proceden, sobre lo que nos proponemos llamar la atención, independientemente de la relación que pueden tener de hecho con tal o cual teoría particular.

La instrucción profana, tal como está constituida en el mundo moderno, y sobre la que se modelan todas las representaciones en cuestión, es evidentemente una de las

cosas que presentan en su punto más alto el carácter antitradicional; se puede decir incluso que, en cierto modo, no se ha hecho más que para eso, o al menos que es en este carácter donde reside su razón de ser primera y principal, ya que es evidente que se trata de uno de los instrumentos más poderosos de los que se pueda disponer para llegar a la destrucción del espíritu tradicional. Es inútil insistir aquí una vez más sobre estas consideraciones; pero hay otro punto que puede parecer menos evidente a primera vista, y que es éste: aunque no se hubiera producido una tal desviación, semejantes representaciones «escolares» serían todavía erróneas desde que se pretende aplicarlas al orden iniciático, ya que la instrucción exterior, aunque no sea profana como lo es actualmente, y aunque sea al contrario legítima e incluso tradicional en su orden, por eso no resulta menos, por su naturaleza y por su destino mismo, algo enteramente diferente de lo que se refiere al dominio iniciático. Así pues, en todo caso, habría una confusión entre el exoterismo y el esoterismo, confusión que no sólo da testimonio de una ignorancia de la verdadera naturaleza del exoterismo, sino incluso de una pérdida del sentido tradicional en general, y que, por consiguiente, es, en sí misma, una manifestación de la mentalidad profana; pero, para hacerlo comprender mejor todavía, conviene precisar un poco más de lo que lo hemos hecho hasta aquí algunas de las diferencias profundas que existen entre la instrucción exterior y la iniciación, lo que, por lo demás, hará aparecer más claramente un defecto que se encuentra ya en algunas organizaciones iniciáticas auténticas, pero en estado de degeneración, y que naturalmente se encuentra con mayor razón, acentuado hasta la caricatura, en las organizaciones pseudoiniciáticas a las que hemos hecho alusión.

A este propósito, debemos decir primeramente que, en la enseñanza universitaria misma, hay, o más bien había en su origen, algo que es mucho menos simple e incluso más enigmático de lo que se cree de ordinario, a falta de plantearse una cuestión que, no obstante, debiera presentarse inmediatamente al pensamiento de quienquiera que es capaz de la menor reflexión: en efecto, si hay una verdad evidente, es que no se puede conferir o transmitir a otros algo que uno mismo no posee[1]; así pues, ¿cómo han podido

[1] Hemos visto a un escritor masónico afirmar que «ha sido menester que el primer iniciado se haya iniciado a sí mismo», y eso con la intención evidente de negar el origen «no humano» de la iniciación; sería difícil llevar la absurdidad más lejos, como ya lo hemos mostrado al explicar cual es la verdadera naturaleza de la iniciación; pero, en cualquier dominio que sea, apenas es menos absurdo suponer que alguien haya podido darse a sí mismo lo que no tenía, y con mayor razón transmitirlo; ya hemos suscitado en otra parte una cuestión de este género sobre el tema del carácter eminentemente sospechoso de la «transmisión» psicoanalítica (Ver *El Reino de la Cantidad y los signos de los Tiempos*, cap. XXXIV).

ser instituidos los grados universitarios en su comienzo, si no es por la intervención, bajo una forma o bajo otra, de una autoridad de orden superior? En eso debe haber habido una verdadera «exteriorización»[1], que también puede considerarse al mismo tiempo como un «descenso» a este orden inferior al que pertenece necesariamente toda enseñanza «pública», aunque esté constituida sobre las bases más estrictamente tradicionales (entonces la llamaríamos de buena gana «escolástica», según el uso de la edad media, para reservar preferentemente a la palabra «escolar» el sentido profano habitual); y, por lo demás, es en virtud de este «descenso» por lo que esta enseñanza podía participar efectivamente, en los límites de su dominio propio, en el espíritu mismo de la tradición. Esto concuerda bien, por una parte, con lo que se sabe de los caracteres generales de la época a la que se remonta el origen de las Universidades, es decir, de la edad media, y también, por otra parte y más particularmente, con el hecho muy poco observado de que la distinción de los tres grados universitarios está calcada bastante manifiestamente sobre la constitución de una jerarquía iniciática[2]. Recordamos igualmente, a este respecto, que, como ya lo hemos indicado en otra parte[3], las ciencias del *trivium* y del *quadrivium*, al mismo tiempo que representaban, en su sentido exotérico, divisiones de un programa de enseñanza universitaria, estaban también en correspondencia, por una transposición apropiada, con grados de iniciación[4]; pero, no hay que decir que una tal correspondencia, que respetaba rigurosamente las relaciones normales de los diferentes órdenes, no podría implicar de ninguna manera el transporte, al dominio iniciático, de cosas tales como un sistema de clases y de exámenes como el que conlleva forzosamente la enseñanza exterior. Apenas hay necesidad de agregar que, puesto que en los tiempos modernos, las Universidades occidentales han sido completamente desviadas de su espíritu original, y puesto que desde entonces ya no pueden tener el menor lazo con un principio superior capaz de legitimarlas, los grados

---

[1] Ya hemos hablado de una tal «exteriorización», en un orden diferente, a propósito de la relación que existe entre algunos ritos exotéricos y ritos iniciáticos.

[2] Los tres grados de bachiller, de licenciado y de doctor reproducen la división ternaria que es adoptada frecuentemente por las organizaciones iniciáticas, y que se encuentra concretamente en la Masonería con los tres grados de Aprendiz, de Compañero y de Maestro.

[3] Ver *El Esoterismo de Dante*, pp. 10-15, ed. francesa.

[4] Se tiene entonces otra división, no ya ternaria, sino septenaria, que estaba concretamente en uso en la organización medieval de los «Fieles de Amor», y también, en la antigüedad, en los misterios mitraicos; en estos dos casos, los siete grados o «escalones» de la iniciación estaban paralelamente puestos en relación con los siete cielos planetarios.

que se han conservado en ellas, en lugar de ser como una imagen exterior de grados iniciáticos, no son más que una simple parodia de ellos, del mismo modo que una ceremonia profana es la parodia o la contrahechura de un rito, y que las ciencias profanas mismas son, bajo más de un aspecto, una parodia de las ciencias tradicionales; por lo demás, este último caso es completamente comparable al de los grados universitarios, que si se han mantenido de una manera continua, representan actualmente un verdadero «residuo» de lo que han sido en el origen, como las ciencias profanas son, así como ya lo hemos explicado en más de una ocasión, un «residuo» de las antiguas ciencias tradicionales.

Hace un momento hemos hecho alusión a los exámenes, y es sobre este punto donde querríamos insistir un poco ahora: estos exámenes, como se puede constatar por su práctica constante en las civilizaciones más diferentes, están en su lugar y tienen su razón de ser en la enseñanza exterior, incluso tradicional, donde, en cierto modo, por definición, no se dispone de ningún criterio de otro orden; pero, cuando se trata al contrario de un dominio puramente interior como el de la iniciación, devienen completamente vanos e ineficaces, y, normalmente, no podrían desempeñar, todo lo más, más que un papel exclusivamente simbólico, algo así como el secreto concerniente a algunas formas rituales no es más que un símbolo del verdadero secreto iniciático; por lo demás, son perfectamente inútiles en una organización iniciática en tanto que ésta es verdaderamente todo lo que debe ser. Solamente, de hecho, es menester tener en cuenta algunos casos de degeneración, donde, puesto que ya nadie es capaz de aplicar los criterios reales (sobre todo en razón del olvido completo de las ciencias tradicionales, que son las únicas que pueden proporcionárselos, así como lo hemos dicho a propósito de las cualificaciones iniciáticas), se los suple tanto como se puede instituyendo, para el paso de un grado a otro, exámenes más o menos similares en su forma, que no en su programa, a los exámenes universitarios, y que, como éstos, no pueden recaer en suma más que sobre cosas «aprendidas», del mismo modo que, en ausencia de una autoridad interior efectiva, se instituyen formas administrativas comparables a las de los gobiernos profanos. Estas dos cosas, que no son en el fondo más que dos efectos de una misma causa, aparecen por lo demás como bastante estrechamente ligadas entre ellas, y se constatan casi siempre simultáneamente en las mismas organizaciones; se las encuentra también asociadas la una a la otra, no sólo en realidad, sino todavía en tanto que representaciones imaginarias, en las organizaciones pseudoiniciáticas: así, los

teosofistas, que usan tan gustosamente las imágenes «escolares», conciben por otra parte lo que ellos llaman «el gobierno oculto del mundo» como dividido en diferentes «departamentos», cuyas atribuciones se inspiran muy manifiestamente en las de los ministerios y de las administraciones del mundo profano. Esta última precisión nos conduce a reconocer cuál puede ser la fuente principal de los errores de este género: es que los inventores de las organizaciones pseudoiniciáticas, puesto que no conocen, ni siquiera desde afuera, ninguna organización auténticamente iniciática diferente de aquellas que han llegado a este estado de degeneración (y es completamente natural que la cosa sea así, puesto que son las únicas que subsisten todavía en nuestros días en el mundo occidental), no han creído poder hacer nada mejor que imitarlas, e, inevitablemente, las han imitado en lo más exterior que tienen, que es también lo que está más afectado por la degeneración en cuestión y donde ésta se afirma más claramente por cosas como las que acabamos de considerar; y, no contentos con introducir esta imitación en la constitución de sus propias organizaciones, la han proyectado por así decir en imaginación a un supuesto «otro mundo», es decir, a la representación que se hacen del mundo espiritual o de lo que creen que es tal. El resultado es que, mientras que las organizaciones iniciáticas, en tanto que no han sufrido ninguna desviación, están constituidas a la imagen del verdadero mundo espiritual, inversamente, se encuentra que la caricatura de éste es la imagen de las organizaciones pseudoiniciáticas, que, ellas mismas, al querer copiar a algunas organizaciones iniciáticas auténticas para adoptar sus apariencias, no les han tomado en realidad más que los lados deformados por las apropiaciones sacadas del mundo profano.

Ya se trate de organizaciones iniciáticas más o menos degeneradas o de organizaciones pseudoiniciáticas, se ve que lo que se produce así, por la introducción de las formas profanas, es exactamente lo inverso del «descenso» que considerábamos al hablar del origen de las instituciones universitarias, y por el cual, en una época de civilización tradicional, lo exotérico se modelaba de alguna manera sobre lo esotérico, y lo inferior sobre lo superior; pero la gran diferencia entre los dos casos es que, en el de una iniciación menguada o incluso desviada hasta un cierto punto, la presencia de estas formas parásitas no impide que la transmisión de una influencia espiritual exista siempre a pesar de todo, mientras que, en el de la pseudoiniciación, no hay detrás de esas mismas formas más que el vacío puro y simple. Lo que los promotores de la pseudoiniciación no sospechan, ciertamente, es que, al transportar sus ideas «escolares»

y otras cosas del mismo género hasta en su representación del orden universal, han puesto ellos mismos simplemente sobre ésta la marca de su mentalidad profana; lo que resulta más deplorable, es que aquellos a quienes presentan estas concepciones fantasiosas no son tampoco capaces de discernir esta marca, que, si pudieran darse cuenta de todo lo que significa, debería bastar para ponerles en guardia contra tales empresas e incluso para alejarles de ellas para siempre.

CAPÍTULO XXXV

INICIACIÓN Y «PASIVIDAD»

Hemos dicho más atrás que todo lo que depende del conocimiento iniciático no podría ser de ninguna manera el objeto de discusiones cualesquiera, y que, por lo demás, en general, la discusión es, si puede decirse, un procedimiento profano por excelencia; algunos han pretendido sacar de este hecho la consecuencia de que la enseñanza iniciática debía ser recibida «pasivamente», e incluso han querido hacer de ello un argumento dirigido contra la iniciación misma. En eso hay también un equívoco que importa disipar muy particularmente: la enseñanza iniciática, para ser realmente provechosa, requiere naturalmente una actitud mental «receptiva», pero «receptividad» no es en modo alguno sinónimo de «pasividad»; y esta enseñanza exige al contrario, por parte del que la recibe, un esfuerzo constante de asimilación, que es algo esencialmente activo, e incluso al grado más alto que se pueda concebir. En realidad, es más bien a la enseñanza profana a la que se podría dirigir, con alguna razón, el reproche de pasividad, puesto que no se propone otra meta que suministrar datos que deben ser «aprendidos», más bien que comprendidos, es decir, que el alumno debe simplemente registrarlos y almacenarlos en su memoria, sin que esos datos sean el objeto de ninguna asimilación real; por el carácter completamente exterior de esta enseñanza y de sus resultados, la actividad personal e interior se encuentra reducida evidentemente al mínimo, cuando no es enteramente inexistente.

Por lo demás, en el fondo del equívoco de que se trata, hay algo mucho más grave todavía; en efecto, entre aquellos que pretenden presentarse como adversarios del esoterismo, hemos observado frecuentemente una enojosa tendencia a confundirle con sus contrahechuras, y, por consiguiente, a englobar en los mismos ataques las cosas que, en realidad, son más diferentes, e incluso más opuestas. Evidentemente, en eso se trata también de un ejemplo de la incomprehensión moderna; la ignorancia de todo lo que toca al dominio esotérico e iniciático es tan completa y tan general, en nuestra época, que uno no puede extrañarse de nada a este respecto, y esto puede ser una excusa, en muchos casos, para aquellos que actúan así; no obstante, uno está tentado a veces de

preguntarse si eso es en efecto una explicación suficiente para el que quiere ir más al fondo de las cosas. Primeramente, no hay que decir que esta incomprehensión y esta ignorancia mismas entran en el plan de destrucción de toda idea tradicional, cuya realización se prosigue a través de todo el periodo moderno, y que, por consiguiente, no pueden ser sino queridas y mantenidas por las influencias subversivas que trabajan en esta destrucción; pero, además de esta consideración de orden enteramente general, parece que, en aquello a lo que hacemos alusión, hay algo también que responde a un designio más preciso y más claramente definido. En efecto, cuando se ve confundir deliberadamente la iniciación con la pseudoiniciación e incluso con la contrainiciación, mezclándolo todo de manera tan inextricable que ya nadie puede orientarse en eso, es verdaderamente muy difícil, por poco que se sea capaz de alguna reflexión, no preguntarse a quién o a qué aprovechan todas estas confusiones. Bien entendido, no es una cuestión de buena o de mala fe lo que queremos plantear aquí; por lo demás, eso no tendría más que una importancia muy secundaria, ya que la malignidad de las ideas falsas que se extienden así no se encuentra ni aumentada ni disminuida por ello; y es muy posible que la toma de partido misma de la que algunos hacen prueba se deba únicamente a que obedecen inconscientemente a alguna sugestión. Lo que es menester concluir de ello, es que los enemigos de la tradición iniciática no engañan más que a aquellos a quienes atraen a las organizaciones que «controlan» directa o indirectamente, y que aquellos mismos que creen combatirlos son a veces, de hecho, instrumentos igualmente útiles, aunque de una manera diferente, para los fines que se proponen. Para la contrainiciación, es doblemente ventajoso, cuando no puede lograr disimular enteramente sus procedimientos y sus metas, hacer atribuir los unos y las otras a la iniciación verdadera, puesto que con eso perjudica incontestablemente a ésta, y puesto que, al mismo tiempo, desvía el peligro que la amenaza a ella misma extraviando a los espíritus que podrían encontrarse en la vía de algunos descubrimientos.

Esta reflexiones, nos las hemos hecho muchas veces[1], y todavía, en particular, a propósito de un libro publicado hace ya algunos años, en Inglaterra, por un antiguo miembro de algunas organizaciones de un carácter esencialmente sospechoso, queremos decir de organizaciones pseudoiniciáticas que están entre aquellas donde se distingue más claramente la marca de una influencia de la contrainiciación; aunque las haya

[1] A este respecto, en algunas campañas antimasónicas, hay «trasfondos» completamente extraordinarios.

abandonado y aunque se haya vuelto incluso abiertamente contra ellas, por eso no ha permanecido menos fuertemente afectado por la enseñanza que ha recibido, y eso es sobre todo visible en la concepción que se hace de la iniciación. Esta concepción, donde domina precisamente la idea de la «pasividad», es lo bastante extraña como para merecer ser destacada más especialmente; ella sirve de idea directriz a lo que quiere ser una historia de las organizaciones iniciáticas, o supuestas tales, desde la antigüedad hasta nuestros días, historia eminentemente fantasiosa, donde todo está embarullado de la manera que decíamos hace un momento, y que se apoya sobre múltiples citas heteróclitas, cuya mayor parte están tomadas de «fuentes» muy dudosas; pero, como no tenemos ciertamente la intención de hacer aquí una suerte de reseña del libro de que se trata, no es eso lo que nos interesa al presente, como tampoco lo que es simplemente conforme a algunas tesis «convenidas» que se encuentran invariablemente en todas las obras de este género. Preferimos limitarnos, ya que es eso lo más «instructivo» desde nuestro punto de vista, a mostrar los errores implícitos en la idea directriz misma, errores que el autor debe manifiestamente a sus vínculos anteriores, de suerte que, en suma, no hace más que contribuir a extender y a acreditar las opiniones de aquellos de los que cree haber devenido adversario, y que continua tomando por la iniciación lo que ellos le han presentado como tal, pero lo que no es realmente más que una de las vías que pueden servir para preparar muy eficazmente a agentes o instrumentos para la contrainiciación.

Naturalmente, todo aquello de lo que se trata está confinado en un cierto dominio puramente psíquico, y, por eso mismo, no podría tener ninguna relación con la verdadera iniciación, puesto que ésta es al contrario de orden esencialmente espiritual; en todo eso se habla mucho de «magia», y, como ya lo hemos explicado suficientemente, las operaciones mágicas de un género cualquiera no constituyen de ninguna manera un proceso iniciático. Por otra parte, encontramos esta singular creencia de que toda la iniciación debe reposar sobre el despertar y la ascensión de la fuerza sutil que la tradición hindú designa bajo el nombre de *Kundalinî*, mientras que, de hecho, eso no es más que un método propio de algunas formas iniciáticas muy particulares; por lo demás, no es la primera vez que hemos tenido que constatar, en lo que llamaríamos de buena gana las leyendas antiiniciáticas, una suerte de obsesión de *Kundalinî* que es por lo menos curiosa, y cuyas razones, en general, no aparecen muy claramente. Aquí, la cosa se encuentra ligada bastante estrechamente a una cierta interpretación del

simbolismo de la serpiente, tomado en un sentido exclusivamente «maléfico»; el autor parece no tener la menor idea de la doble significación de algunos símbolos, cuestión muy importante que ya hemos tratado en otra parte[1]. Sea como sea, el *Kundalinî Yogâ*, tal como se practica sobre todo en la iniciación tántrica, es ciertamente algo muy diferente de la magia; pero lo que se considera abusivamente bajo este nombre, en el caso que nos ocupa, puede muy bien no ser más que eso; si no se tratara más que de pseudoiniciación, sería incluso mucho menos que eso, es decir, una ilusión «psicológica» pura y simple; pero, si la contrainiciación interviene a algún grado, puede tratarse muy bien de una desviación real, e incluso de una suerte de «inversión», que desemboca en una toma de contacto, no con un principio transcendente o con los estados superiores del ser, sino simplemente con la «luz astral», diríamos más bien con el mundo de las «influencia errantes», es decir, en suma con la parte más inferior del dominio sutil. El autor, que acepta la expresión de «luz astral»[2], designa este resultado bajo el nombre de «iluminación», que deviene así curiosamente equívoco; en lugar de aplicarse a algo de orden puramente intelectual y a la adquisición de un conocimiento superior, como debería aplicarse normalmente si se tomara en un sentido iniciático legítimo, no se refiere más que a fenómenos de «clarividencia» o a otros «poderes» de la misma categoría, muy poco interesantes en sí mismos, y, por lo demás, sobre todo negativos en este caso, ya que parece que sirven finalmente para hacer al que está afligido por ellos accesible a las sugestiones que emanan de pretendidos «Maestros» desconocidos, los cuales, ocurre que no son más que siniestros «magos negros».

Admitimos de buena gana la exactitud de una tal descripción para algunas organizaciones auxiliares de la contrainiciación, puesto que ésta no busca apenas, en efecto, de una manera general, más que hacer de sus miembros simples instrumentos que pueda utilizar a su gusto; sólo nos preguntamos, ya que este punto no está perfectamente claro, qué papel preciso juega el supuesto «iniciado» en las operaciones mágicas que deben conducir a un semejante resultado, y parece que éste no pueda ser, en el fondo, más que el papel completamente pasivo de un «sujeto», en el sentido en que los «psiquistas» de todo género entienden esta palabra. Pero lo que contestamos de la manera más absoluta, es que este mismo resultado tenga nada en común con la

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los signos de los Tiempos*, cap. XXX.

[2] El origen de esta expresión se remonta a Paracelso, pero, de hecho, es conocida sobre todo por las divagaciones ocultistas a las que ha servido de pretexto.

iniciación, que excluye al contrario toda pasividad; ya hemos explicado, desde el comienzo, que esa es una de las razones por las que la iniciación es incompatible con el misticismo; con mayor razón lo es con lo que implica una pasividad de una orden incomparablemente más bajo que la de los místicos, y que entra en suma en lo que, desde la invención del espiritismo, se ha tomado el hábito de designar bajo el nombre vulgar de «mediumnidad». Quizás incluso, lo decimos de pasada, aquello de lo que se trata es bastante comparable a lo que fue el origen real de la «mediumnidad» y del espiritismo mismo; y, por otra parte, cuando la «clarividencia» se obtiene por algunos «entrenamientos» psíquicos, incluso si *Kundalinî* no entra en eso para nada, tiene comúnmente como efecto hacer al ser eminentemente «sugestionable», como lo prueba la conformidad constante, a la que ya hemos hecho alusión más atrás, de sus «visiones» con las teorías especiales de la escuela a la que pertenece; por consiguiente, no es difícil comprender todo el partido que pueden sacar de ahí los verdaderos «magos negros», es decir, los representantes conscientes de la contrainiciación. No es difícil darse cuenta de que todo eso va directamente en contra de la meta misma de la iniciación, que es propiamente «liberar» al ser de todas las contingencias, y no imponerle nuevos lazos que vengan a agregarse todavía a los que condicionan naturalmente la existencia del hombre ordinario; el iniciado no es un «sujeto», es incluso exactamente lo contrario; toda tendencia a la pasividad no puede ser más que un obstáculo a la iniciación, y, donde la misma es predominante, constituye una «descualificación» irremediable. Además, en toda organización iniciática que ha guardado una consciencia clara de su verdadera meta, todas las prácticas hipnóticas u otras que implican el empleo de un «sujeto» son consideradas como ilegítimas y están estrictamente prohibidas; y agregaremos que incluso se prescribe mantener siempre una actitud activa al respecto de los estados espirituales transitorios que pueden ser alcanzados en las primeras etapas de la «realización», a fin de evitar todo peligro de «autosugestión»[1]; en todo rigor, desde el punto de vista iniciático, la pasividad no es concebible ni admisible más que frente al Principio Supremo exclusivamente.

Sabemos bien que se podrá objetar a eso que algunas vías iniciáticas conllevan una sumisión más o menos completa a un *gurú*; pero esta objeción no es en modo alguno

[1] Es lo que un *Sheikh* expresaba un día con estas palabras: «Es menester que el hombre domine el *hâl* (estado espiritual todavía no estabilizado), y no que el *hâl* domine al hombre» (*Lâzim el-insân yarkab el-hâl, wa laysa el-hâl yarkab el-insân*).

válida, primeramente porque en eso se trata de una sumisión consentida de pleno grado, no de una sujeción que se impone sin saberlo el discípulo; y después porque el *gurú* es siempre perfectamente conocido por el discípulo, que está en relación real y directa con él, y que no es un personaje desconocido que se manifiesta «en astral», es decir, toda fantasmagoría aparte, que actúa por una suerte de influencia «telepática» para enviar sugestiones sin que el discípulo que las recibe pueda saber en modo alguno de donde le vienen. Además, esta sumisión no tiene otro carácter que el de un simple medio «pedagógico», se podría decir, de una necesidad completamente transitoria; un verdadero instructor espiritual no solo no abusará nunca de ella, sino que no se servirá de ella más que para hacer al discípulo capaz de liberarse de él lo más pronto posible, ya que, si hay una afirmación invariable en parecido caso, es que el verdadero *gurú*, es puramente interior, que no es otro que el «Sí mismo» del ser mismo, y que el *gurú* exterior no hace más que representarle en tanto que el ser no puede ponerse todavía en comunicación consciente con este «Sí mismo». La iniciación debe conducir precisamente a la consciencia plenamente realizada y efectiva del «Sí mismo», lo que, evidentemente, no podría ser el hecho ni de niños en tutela ni de autómatas psíquicos; la «cadena» iniciática no está hecha para ligar al ser, sino, al contrario, para proporcionarle un apoyo que le permita elevarse indefinidamente y rebasar sus propias limitaciones de ser individual y condicionado. Incluso cuando se trata de las aplicaciones contingentes que pueden coexistir secundariamente con la meta esencial, una organización iniciática no tiene que hacer instrumentos pasivos y ciegos, cuyo sitio normal no podría estar en todo caso más que en el mundo profano, puesto que les falta toda cualificación; lo que debe encontrar en sus miembros, a todos los grados y en todas las funciones, es una colaboración consciente y voluntaria, que implica toda la comprehensión efectiva de la que cada uno es susceptible; y ninguna verdadera jerarquía puede realizarse y mantenerse sobre otra base que esa.

CAPÍTULO XXXVI

INICIACIÓN Y «SERVICIO»

Entre los caracteres de las organizaciones pseudoiniciáticas modernas, apenas lo hay quizás más general ni más llamativo que el hecho de atribuir un valor esotérico e iniciático a consideraciones que no pueden tener realmente un sentido más o menos aceptable más que en el dominio más puramente exotérico; una tal confusión, que concuerda bien con el empleo de esas imágenes sacadas de la «vida ordinaria» de las que ya hemos hablado más atrás, es por lo demás en cierto modo inevitable por parte de profanos que, queriendo hacerse pasar por lo que no son, tienen la pretensión de hablar de cosas que ignoran y de las que se hacen naturalmente una idea a la medida de lo que son capaces de comprender. No menos naturalmente, las consideraciones de este tipo sobre las que insisten más están siempre en conformidad con las tendencias predominantes de la época actual, y siguen incluso a éstas en sus variaciones más o menos secundarias; a este propósito, uno se podría preguntar cómo el hecho de sufrir así la influencia del mundo profano puede conciliarse con las menores pretensiones iniciáticas; pero, bien entendido, los interesados no se dan cuenta de ninguna manera de lo que hay de contradictorio en eso. Se podrían citar fácilmente tales organizaciones que, en sus comienzos, daban la ilusión de una suerte de intelectualidad, al menos a aquellos que no iban al fondo de las cosas, y que, después, han venido a confinarse cada vez más en las peores banalidades sentimentales; y es evidente que este florecimiento del sentimentalismo no hace más que corresponder a lo que se puede constatar también al presente en el «mundo exterior». Por lo demás, por una parte y por otra, se encuentran exactamente las mismas fórmulas tan vacías como grandilocuentes, cuyo efecto depende de esas «sugestiones» a las que hemos hecho alusión, aunque aquellos que las emplean, no sean siempre, ciertamente, conscientes de los fines a los que tiende todo eso; y el ridículo que presentan a los ojos de cualquiera que sabe reflexionar, por poco que sea, se encuentra aumentado todavía en el caso donde sirven a parodias del esoterismo. Por lo demás, este ridículo es una verdadera «marca» de las influencias que actúan realmente detrás de todo eso, incluso si aquellos que las obedecen están muy lejos de sospecharlo; pero, sin insistir más sobre estas precisiones de un orden general, aquí sólo queremos

considerar un caso que nos parece particularmente significativo, y que, además, se vincula de una cierta manera a lo que hemos indicado antes a propósito de la «pasividad».

En la fraseología especial de las organizaciones de que se trata, hay palabras que vuelven uniformemente con una insistencia siempre creciente: estas palabras son «servicio» y «servidores»; cada vez más, uno las encuentra por todas partes y a todo propósito; en eso hay como una suerte de obsesión, y uno puede preguntarse legítimamente a qué género de «sugestión» corresponden todavía. Sin duda, en eso es menester hacer un sitio a la manía occidental de la «humildad» o al menos, para hablar más exactamente, de su «apariencia» exterior, ya que la realidad puede ser muy diferente, como cuando, en esos mismos medios, las querellas más violentas y más odiosas se acompañan de grandes discursos sobre la «fraternidad universal». Por lo demás, entiéndase bien que, en este caso, se trata de una humildad enteramente «laica» y «democrática», en perfecto acuerdo con un «ideal» que consiste, no en elevar lo inferior en la medida en que es capaz de ello, sino al contrario, en rebajar lo superior a su nivel; está claro, en efecto, que es menester estar penetrado por este «ideal» moderno, esencialmente antijerárquico, para no darse cuenta de lo que hay de desagradable en semejantes expresiones, incluso si ocurre que las intenciones que recubren no tienen en sí mismas nada que no sea loable; bajo este último aspecto, sería menester distinguir sin duda, entre las aplicaciones muy diversas que pueden hacerse de ello, pero lo que nos importa aquí, es únicamente el estado de espíritu que traicionan las palabras que se emplean.

No obstante, si estas consideraciones generales son igualmente válidas en todos los casos, no bastan cuando se trata más especialmente de pseudoiniciación; hay entonces, además, una confusión debida a la preponderancia atribuida por los modernos a la acción por una parte, y al punto de vista social por otra, y que les lleva a imaginarse que estas cosas deben intervenir hasta en un dominio en el que no tienen nada que hacer en realidad. Por una de esas extrañas inversiones de todo el orden normal a las que nuestra época está acostumbrada, las actividades más exteriores llegan a ser consideradas como condiciones esenciales de la iniciación, a veces incluso como su meta, ya que, por increíble que eso sea, hay quienes llegan hasta no ver en ella otra cosa que un medio de «servir» mejor; y, es menester subrayarlo, hay todavía una circunstancia agravante en el

hecho de que estas actividades son concebidas de hecho de la manera más profana, al estar desprovistas de todo el carácter tradicional, aunque naturalmente completamente exotérico, que las mismas podrían revestir al menos si fueran consideradas desde un punto de vista religioso; ¡Pero hay ciertamente mucha distancia desde la religión al simple «moralismo humanitario» que es el hecho de los pseudoiniciados de toda categoría!

Por otra parte, es incontestable que el sentimentalismo, bajo todas sus formas, dispone siempre a una cierta «pasividad»; es por eso por lo que volvemos a encontrar la cuestión que ya hemos tratado precedentemente, y es en eso también donde se encuentra, muy probablemente, la razón de ser principal de la «sugestión» que tenemos ahora en vista, y en todo caso lo que la hace particularmente peligrosa. En efecto, a fuerza de repetir a alguien que debe «servir» a no importa qué, aunque sea a vagas entidades «ideales», se acaba por ponerle en tales disposiciones que estará presto a «servir» efectivamente, cuando se le ofrezca la ocasión para ello, a todo lo que pretenda encarnar estas entidades o representarlas de la manera más «positiva»; y las órdenes que podrá recibir de ellas, cualquiera que sea su carácter, e incluso si llegan hasta las peores extravagancias, encontrarán entonces en él la obediencia de un verdadero «servidor». Se comprenderá sin esfuerzo que este medio sea uno de los mejores que es posible poner en obra para preparar instrumentos que la contrainiciación podrá utilizar a su gusto; y, por añadidura, tiene todavía la ventaja de ser uno de los menos comprometedores, puesto que la «sugestión», en casos de este género, puede ser ejercida muy bien por vulgares engañados, es decir, por otros instrumentos inconscientes, sin que aquellos que les conducen sin que lo sepan tengan necesidad nunca de intervenir en ello directamente.

Que no se objete que, allí donde es así cuestión de «servicio», podría tratarse en suma de lo que la tradición hindú llamaría una vía de *bhakti*; a pesar del elemento sentimental que ésta implica en una cierta medida (pero, no obstante, sin degenerar nunca en «sentimentalismo» por eso), se trata de algo muy diferente; e, incluso si se quiere traducir *bhakti*, en lenguaje occidental, por «devoción», como se hace más ordinariamente, aunque esa no sea más que una acepción derivada y aunque el sentido primero y esencial de la palabra sea en realidad el de «participación», así como lo ha mostrado A. K. Coomaraswamy, «devoción» no es «servicio», o, al menos, sería exclusivamente «servicio divino», y no, como lo decíamos hace un momento, «servicio»

de no importa quién o de no importa qué. En cuanto al «servicio» de un *gurú*, si se tiene que emplear esta palabra, allí donde una tal cosa existe, no es, lo repetimos, más que a título de disciplina preparatoria, que concierne únicamente a lo que se podría llamar los «aspirantes», y no a aquellos que ya han llegado a una iniciación efectiva; y henos aquí todavía muy lejos del carácter de alta finalidad espiritual atribuida tan curiosamente al «servicio» por los pseudoiniciados. Finalmente, puesto que es menester tratar de prever todas las objeciones posibles, en lo que se refiere a los lazos existentes entre los miembros de una organización iniciática, evidentemente no se puede dar el nombre de «servicio» a la ayuda aportada por el superior como tal al inferior, ni más generalmente a relaciones donde la doble jerarquía de los grados y de las funciones, sobre la que volveremos todavía después, debe ser siempre observada rigurosamente.

No insistiremos más largamente sobre este tema, en suma bastante desagradable; pero, al ver a cuantos «servicios» diversos y sospechosos las gentes son hoy día invitadas por todas partes, al menos hemos creído necesario señalar el peligro que se oculta debajo y decir tan claramente como es posible de qué se trata en esto. Para concluir en dos palabras, agregaremos simplemente esto: el iniciado no tiene que ser un «servidor», o, al menos, no debe serlo más que de la Verdad[1].

[1] En árabe la Verdad es *El-Haqq*, que es, es menester no olvidarlo, uno de los principales nombres divinos.

CAPÍTULO XXXVII

EL DON DE LENGUAS

Una cuestión que se vincula bastante directamente a la de la enseñanza iniciática y sus adaptaciones es la de lo que se llama el «don de lenguas», que se menciona frecuentemente entre los privilegios de los verdaderos Rosa-Cruz, o, para hablar más exactamente (ya que la palabra «privilegios» podría dar lugar muy fácilmente a falsas interpretaciones), entre sus signos característicos, pero que, por lo demás, es susceptible de una aplicación mucho más extensa que la que se hace así de él en una forma tradicional particular. A decir verdad, no parece que se haya explicado nunca muy claramente lo que es menester entender por eso desde el punto de vista propiamente iniciático, ya que muchos de aquellos que han empleado esta expresión parecen haberla entendido casi únicamente en su sentido más literal, lo que es insuficiente, aunque, sin duda, este sentido literal mismo pueda estar justificado de una cierta manera. En efecto, la posesión de algunas claves del lenguaje puede proporcionar, para comprender y hablar las lenguas más diversas, medios muy diferentes de aquellos de los que se dispone de ordinario; y es muy cierto que existe, en el orden de las ciencias tradicionales, lo que se podría llamar una filología sagrada, enteramente diferente de la filología profana que ha visto la luz en el occidente moderno. No obstante, aunque se acepte esta primera interpretación y se la sitúe en su dominio propio, que es el de las aplicaciones contingentes del esoterismo, es permisible considerar sobre todo un sentido simbólico, de orden más elevado, que se superpone a ese sin contradecirle de ningún modo, y que, por lo demás, concuerda con los datos iniciáticos comunes a todas las tradiciones, ya sean de oriente o de occidente.

Desde este punto de vista, se puede decir que aquel que posee verdaderamente el «don de lenguas», es el que habla a cada uno su propio lenguaje, en el sentido de que se expresa siempre bajo una forma apropiada a las maneras de pensar de los hombres a los que se dirige. Es también a eso a lo que se hace alusión, de una manera más exterior, cuando se dice que los Rosa-Cruz debían adoptar la indumentaria y los hábitos de los países donde se encontraban; y algunos agregan incluso que debían tomar un nuevo

nombre cada vez que cambiaban de país, como si revistieran entonces una individualidad nueva. Así, el Rosa-Cruz, en virtud del grado espiritual que había alcanzado, ya no estaba ligado exclusivamente a ninguna forma definida, como tampoco a las condiciones especiales de ningún lugar determinado[1], y es por eso por lo que era un «Cosmopolita» en el verdadero sentido de esta palabra[2]. La misma enseñanza se encuentra en el esoterismo islámico: Mohyddin ibn Arabi dice que «el verdadero sabio no se liga a ninguna creencia», porque está más allá de todas las creencias particulares, puesto que ha obtenido el conocimiento de lo que es su principio común; pero es precisamente por eso por lo que, según las circunstancias, puede hablar la lengua propia de cada creencia. Por lo demás, piensen lo que piensen los profanos, en eso no hay ni «oportunismo» ni disimulación de ningún tipo; al contrario, eso es la consecuencia necesaria de un conocimiento que es superior a todas las formas, pero que no puede comunicarse (en la medida en que es comunicable) más que a través de las formas, cada una de las cuales, por eso mismo de que es una adaptación especial, no podría convenir indistintamente a todos los hombres. Para comprender de qué se trata, esto se puede comparar a la traducción de un mismo pensamiento a lenguas diversas: en efecto, siempre es el mismo pensamiento, que, en sí mismo, es independiente de toda expresión; pero, cada vez que se expresa en una lengua diferente, deviene accesible a hombres que, sin eso, no habrían podido conocerle; y, por lo demás, esta comparación es rigurosamente conforme al simbolismo mismo del «don de lenguas».

Aquel que ha llegado a este punto, es el que ha alcanzado, por un conocimiento directo y profundo (y no sólo teórico o verbal), el fondo idéntico de todas las doctrinas tradicionales, el que ha encontrado, colocándose en el punto central desde donde han emanado, la verdad una que se oculta bajo la diversidad y la multiplicidad de las formas exteriores. En efecto, la diferencia no está nunca más que en la forma y en la apariencia; el fondo esencial es por todas partes y siempre el mismo, porque no hay más que una

---

[1] Ni de ninguna época particular, podríamos agregar; pero esto, que se refiere directamente al carácter de «longevidad», requeriría, para ser bien comprendido, explicaciones más amplias que no pueden encontrar lugar aquí; por lo demás, daremos más adelante algunas indicaciones sobre esta cuestión de la «longevidad».

[2] Se sabe que este nombre de «Cosmopolita» ha servido de firma «cubierta» a diversos personajes que, si no eran ellos mismos verdaderos Rosa-Cruz, parecen haber servido al menos de portavoz a éstos para la transmisión exterior de algunas enseñanzas, y que, por consiguiente, podían identificarse a ellos en una cierta medida, en tanto que desempeñaban esta función particular.

verdad, aunque tenga aspectos múltiples según los puntos de vista más o menos especiales bajo los cuales se la considera, y porque, como lo dicen los iniciados musulmanes, «la doctrina de la Unidad es única»[1]; pero es menester una variedad de formas para adaptarse a las condiciones mentales de tal o cual país, de tal o cual época, o, si se prefiere, para corresponder a los diversos puntos de vista particularizados que son determinados por esas condiciones; y aquellos que se detienen en la forma ven sobre todo las diferencias, hasta el punto de tomarlas a veces incluso por oposiciones, mientras que ellas desaparecen al contrario para aquellos que van más allá. Seguidamente, éstos pueden redescender a la forma, pero sin ser ya afectados por ella de ninguna manera, y sin que su conocimiento profundo sea modificado por ella en nada; así mismo, pueden realizar, como se sacan las consecuencias de un principio, es decir, procediendo desde arriba hacia abajo, desde lo interior a lo exterior (y es en eso donde la verdadera síntesis es, como ya lo hemos explicado precedentemente, todo lo opuesto del vulgar «sincretismo»), todas las adaptaciones de la doctrina fundamental. Es así como, para retomar siempre el mismo simbolismo, puesto que ya no están obligados a hablar una lengua determinada, pueden hablarlas todas, porque han tomado conocimiento del principio mismo del que todas las lenguas se derivan por adaptación; lo que llamamos aquí las lenguas, son todas las formas tradicionales, religiosas u otras, que no son, en efecto, más que adaptaciones de la gran Tradición primordial y universal, vestiduras diversas de la única verdad. Aquellos que han rebasado todas las formas particulares y han llegado a la universalidad, y que «saben» así lo que los demás sólo «creen», son necesariamente «ortodoxos» al respecto de toda tradición regular; y, al mismo tiempo, son los únicos que puedan llamarse plena y efectivamente «católicos», en el sentido rigurosamente etimológico de esta palabra[2], mientras que los demás no pueden serlo nunca más que virtualmente, por una suerte de aspiración que todavía no ha realizado su objeto, o de movimiento que, aunque está dirigido hacia el centro, no ha llegado a alcanzarle realmente.

Aquellos que han pasado más allá de la forma, por eso mismo, están liberados de las limitaciones inherentes a la condición individual de la humanidad ordinaria; aquellos mismos que no han llegado más que al centro del estado humano, sin haber realizado

---

[1] En árabe *Et-tawhîdu wâhidun.*

[2] La palabra «católico», tomada así en su acepción original, aparece frecuentemente en los escritos de inspiración más o menos directamente rosacruciana.

todavía efectivamente los estados superiores, están al menos, en todo caso, liberados de las limitaciones por las que el hombre caído de ese «estado primordial», en el que ellos están reintegrados, está ligado a una individualidad particular, así como a una forma determinada, puesto que todas las individualidades y todas las formas del dominio humano tienen su principio inmediato en el punto mismo donde ellos están colocados. Por eso es por lo que, como lo decíamos más atrás, pueden revestir individualidades diversas para adaptarse a todas las circunstancias; estas individualidades, para ellos, no tienen verdaderamente más importancia que simples vestiduras. Con esto se puede comprender lo que el cambio de nombre significa verdaderamente, y esto se vincula naturalmente a lo que hemos expuesto precedentemente sobre el tema de los nombres iniciáticos; por lo demás, por todas partes donde se encuentra esta práctica, siempre representa un cambio de estado en un orden más o menos profundo; en las órdenes monásticas mismas, su razón de ser no es en suma diferente en el fondo, ya que, ahí también, la individualidad profana[1] debe desaparecer para hacer sitio a un ser nuevo, e, incluso cuando el simbolismo ya no se comprende enteramente en su sentido profundo, guarda no obstante, por sí mismo, una cierta eficacia.

Si se comprenden estas pocas indicaciones, se comprenderá al mismo tiempo por qué los verdaderos Rosa-Cruz no han podido constituir nunca nada que se parezca de cerca o de lejos a una «sociedad», y ni siquiera a una organización exterior cualquiera; así como lo hacen todavía en oriente, y sobre todo en extremo oriente, iniciados de un grado comparable al suyo, han podido inspirar sin duda, más o menos directamente, y en cierto modo invisiblemente, organizaciones exteriores formadas temporalmente en vista de tal o cual cometido especial y definido; pero, aunque estas organizaciones puedan llamarse por esta razón «rosacrucianas», ellos mismos no se ligaban a ellas, y, salvo quizás en algunos casos completamente excepcionales, no desempeñaba en ellas ningún papel aparente. Lo que se ha llamado los Rosa-Cruz en occidente a partir del siglo XIV, y que ha recibido otras denominaciones en otros tiempos y en otros lugares, porque el nombre no tiene aquí más que un valor puramente simbólico y debe adaptarse él mismo a las circunstancias, no es una asociación cualquiera, es la colectividad de los seres que han llegado a un mismo estado superior al de la humanidad ordinaria, a un mismo grado

[1] En todo rigor, aquí sería menester más bien decir la modalidad profana de la individualidad, ya que es evidente que, en este orden exotérico, el cambio no puede ser suficientemente profundo como para incidir sobre algo más que simples modalidades.

de iniciación efectiva, uno de cuyos aspectos esenciales acabamos de indicar, y que poseen también los mismos caracteres interiores, lo que les basta para reconocerse entre sí sin tener necesidad para eso de ningún signo exterior. Por eso es por lo que no tienen otro lugar de reunión que el «Templo del Espíritu Santo, que está por todas partes», de suerte que las descripciones que a veces se han dado de ellos no pueden ser entendidas más que simbólicamente; y es también por lo que permanecen necesariamente desconocidos por los profanos entre los que viven, exteriormente semejantes a ellos, aunque enteramente diferentes de ellos en realidad, porque sus únicos signos distintivos son puramente interiores y no pueden ser percibidos más que por aquellos que han alcanzado el mismo desarrollo espiritual, de suerte que su influencia, que está vinculada más bien a una «acción de presencia» que a una actividad exterior cualquiera, se ejerce por vías que son totalmente incomprehensibles para el común de los hombres.

CAPÍTULO XXXVIII

ROSA-CRUZ Y ROSACRUCIANOS

Puesto que hemos sido conducidos a hablar de los Rosa-Cruz, no será quizás inútil, aunque este tema se refiere a un caso particular más bien que a la iniciación en general, agregar a eso algunas precisiones, ya que, en nuestros días, este nombre de Rosa-Cruz se emplea de una manera vaga y frecuentemente abusiva, y se aplica indistintamente a los personajes más diferentes, entre los que, sin duda, muy pocos tendrían realmente derecho a él. Para evitar todas estas confusiones, parece que lo mejor sería establecer una distinción clara entre Rosa-Cruz y Rosacrucianos, donde este último término puede recibir sin inconveniente una extensión más amplia que el primero; y es probable que la mayoría de los pretendidos Rosa-Cruz, designados comúnmente como tales, no fueron verdaderamente más que Rosacrucianos. Para comprender la utilidad y la importancia de esta distinción, es menester primeramente recordar que, como ya lo hemos dicho hace un momento, los verdaderos Rosa-Cruz no han constituido nunca una organización con formas exteriores definidas, y que, a partir del comienzo del siglo XVII al menos, hubo no obstante numerosas asociaciones que se pueden calificar de rosacrucianas[1], lo que no quiere decir en modo alguno que sus miembros fueran Rosa-Cruz; se puede incluso estar seguro de que no lo eran, y eso únicamente por el hecho de que formaban parte de tales asociaciones, lo que puede parecer paradójico e inclusive contradictorio a primera vista, pero que es sin embargo fácilmente comprehensible después de las consideraciones que hemos expuesto precedentemente.

La distinción que indicamos está lejos de reducirse a una simple cuestión de terminología, y se vincula en realidad a algo que es de un orden mucho más profundo, puesto que el término Rosa-Cruz, como lo hemos explicado, es propiamente la

[1] Es a una organización de este género a la que perteneció concretamente Leibnitz; hemos hablado en otra parte de la inspiración manifiestamente rosacruciana de algunas de sus concepciones, pero también hemos mostrado que no era posible considerarle sino como habiendo recibido una iniciación simplemente virtual, y por lo demás incompleta inclusive bajo el aspecto teórico (Ver *Los principios del cálculo infinitesimal*).

designación de un grado iniciático efectivo, es decir, de un cierto estado espiritual, cuya posesión, evidentemente, no está ligada de una manera necesaria al hecho de pertenecer a una cierta organización definida. Lo que representa, es lo que se puede llamar la perfección del estado humano, ya que el símbolo mismo de la Rosa-Cruz, por los dos elementos de los que está compuesto, figura la reintegración del ser en el centro de este estado y la plena expansión de sus posibilidades individuales a partir de este centro; por consiguiente, marca muy exactamente la restauración del «estado primordial», o, lo que equivale a lo mismo, el acabamiento de la iniciación a los «misterios menores». Por otro lado, desde el punto de vista que se puede llamar «histórico», es menester tener en cuenta el hecho de que esta designación de Rosa-Cruz, ligada expresamente al uso de un cierto simbolismo, no ha sido empleada más que en algunas circunstancias determinadas de tiempo y de lugar, fuera de las cuales sería ilegítimo aplicarla; se podría decir que aquellos que poseían el grado de que se trata han aparecido como Rosa-Cruz en esas circunstancias únicamente y por razones contingentes, como, en otras circunstancias, han podido aparecer bajo otros nombres y bajo otros aspectos. Eso, bien entendido, no quiere decir que el símbolo mismo al que se refiere este nombre no pueda ser mucho más antiguo que el empleo que se ha hecho así de él, e incluso, como para todo símbolo verdaderamente tradicional, sería sin duda completamente vano buscarle un origen definido. Lo que queremos decir, es sólo que el nombre sacado del símbolo no ha sido aplicado a un grado iniciático sino a partir del siglo XIV, y, además, únicamente en el mundo occidental; así pues, no se aplica más que en relación a una cierta forma tradicional, que es la del esoterismo cristiano, o, más precisamente todavía, la del hermetismo cristiano; volveremos más adelante sobre lo que es menester entender exactamente por el término «hermetismo».

Lo que acabamos de decir está indicado por la «leyenda» misma de Christian Rosenkreutz, cuyo nombre es por lo demás puramente simbólico, y en el que es muy dudoso que sea menester ver un personaje histórico, hayan dicho lo que hayan dicho algunos de él, sino que aparece más bien como la representación de lo que se puede llamar una «entidad colectiva»[1]. El sentido general de la «leyenda» de este fundador

[1] Esta «leyenda» es en suma del mismo género que las demás «leyendas» iniciáticas a las que ya hemos hecho alusión precedentemente.

supuesto, y en particular los viajes que le son atribuidos[1], parece ser que, después de la destrucción de la Orden del Temple, los iniciados al esoterismo cristiano se reorganizaron, de acuerdo con los iniciados al esoterismo islámico, para mantener, en la medida de lo posible, el lazo que había sido aparentemente roto por esta destrucción; pero esta reorganización debió hacerse de una manera más oculta, invisible en cierto modo, y sin tomar su apoyo en una institución conocida exteriormente y que, como tal, habría podido ser destruida todavía una vez más[2]. Los verdaderos Rosa-Cruz fueron propiamente los inspiradores de esta reorganización, o, si se quiere, fueron los poseedores del grado iniciático del que hemos hablado, considerados especialmente en tanto que desempeñaron este papel, que se continuó hasta el momento donde, a consecuencia de otros acontecimientos históricos, el lazo tradicional del que se trata fue definitivamente roto para el mundo occidental, lo que se produjo en el curso del siglo XVII[3]. Se dice que los Rosa-Cruz se retiraron entonces a oriente, lo que significa que, en adelante, ya no ha habido en occidente ninguna iniciación que permita alcanzar efectivamente este grado, y también que la acción que se había ejercido a su través hasta entonces para el mantenimiento de la enseñanza tradicional correspondiente dejó de manifestarse, al menos de una manera regular y normal[4].

En cuanto a saber cuáles fueron los verdaderos Rosa-Cruz, y a saber con certeza si tal o cual personaje fue uno de ellos, eso aparece como completamente imposible, por el hecho mismo de que se trata esencialmente de un estado espiritual, y por consiguiente puramente interior, del que sería muy imprudente querer juzgar según signos exteriores

[1] Recordaremos aquí la alusión que hemos hecho más atrás al simbolismo iniciático del viaje; por lo demás, sobre todo en conexión con el hermetismo, hay muchos otros viajes, como los de Nicolás Flamel por ejemplo, que parecen tener ante todo una significación simbólica.

[2] De ahí el nombre de «Colegio de los Invisibles» dado algunas veces a la colectividad de los Rosa-Cruz.

[3] La fecha exacta de esta ruptura está marcada, en la historia exterior de Europa, por la conclusión de los tratados de Westfalia, que pusieron fin a lo que subsistía todavía de la «Cristiandad» medieval para sustituirla por una organización puramente «política» en el sentido moderno de esta palabra.

[4] Sería completamente inútil buscar determinar «geográficamente» el lugar de retiro de los Rosa-Cruz; de todas las aserciones que se encuentran sobre este punto, la más verdadera es ciertamente aquella según la cual se «retiraron al reino del Prestejuan», no siendo éste otra cosa, como lo hemos explicado en otro parte (*El Rey del Mundo*, pp. 13-15, ed. francesa), que una representación del centro espiritual supremo, donde se conservan efectivamente en estado latente, hasta el fin del ciclo actual, todas las formas tradicionales, que por una razón o por otra, han dejado de manifestarse en el exterior.

cualesquiera. Además, en razón de la naturaleza de su papel, estos Rosa-Cruz, como tales, no han podido dejar ningún rastro visible en la historia profana, de suerte que, incluso si pudieran conocerse sus nombres, sin duda no enseñarían nada a nadie; por lo demás, a este respecto, remitimos a lo que ya hemos dicho de los cambios de nombres, y que explica suficientemente lo que la cosa puede ser en realidad. En lo que se refiere a los personajes cuyos nombres son conocidos, concretamente como autores de tales o cuales escritos, y que se designan comúnmente como Rosa-Cruz, lo más probable es que, en muchos casos, fueran influenciados o inspirados más o menos directamente por los Rosa-Cruz, a los cuales sirvieron en cierto modo de portavoz[1], lo que expresaremos diciendo que fueron sólo Rosacrucianos, sea que hayan pertenecido o no a alguna de las agrupaciones a las cuales se puede dar la misma denominación. Por el contrario, si se ha encontrado excepcionalmente y como por accidente que un verdadero Rosa-Cruz haya jugado un papel en los acontecimientos exteriores, eso sería en cierto modo a pesar de su cualidad más bien que a causa de ella, y entonces los historiadores pueden estar muy lejos de sospechar esta cualidad, hasta tal punto las dos cosas pertenecen a dominios diferentes. Todo eso, ciertamente, es poco satisfactorio para los curiosos, pero deben tomar su partido; muchas cosas escapan así a los medios de investigación de la historia profana, que forzosamente, por su naturaleza misma, no permiten aprehender nada más que lo que se puede llamar el «exterior» de los acontecimientos.

Es menester todavía agregar otra razón por la que los verdaderos Rosa-Cruz debieron permanecer siempre desconocidos: es que ninguno de ellos puede afirmarse nunca tal, como tampoco, en la iniciación islámica, ningún *Ṣûfî* auténtico puede prevalerse de este título. En eso hay incluso una similitud que es particularmente interesante destacar, aunque, a decir verdad, no hay equivalencia entre las dos denominaciones, ya que lo que está implicado en el nombre de *Ṣûfî* es en realidad de un orden más elevado que lo que implica el de Rosa-Cruz y se refiere a posibilidades que rebasan las del estado humano, considerado incluso en su perfección; en todo rigor, debería reservarse exclusivamente al ser que ha llegado a la realización de la «Identidad

[1] Es muy dudoso que un Rosa-Cruz haya escrito nunca él mismo nada, y, en todo caso, no podría ser más que de una manera estrictamente anónima, puesto que su cualidad misma le impide presentarse entonces como un simple individuo que habla en su propio nombre.

Suprema», es decir, a la meta última de toda iniciación[1]; pero no hay que decir que un tal ser posee *a fortiori* el grado que hace al Rosa-Cruz y puede, si hay lugar a ello, desempeñar las funciones correspondientes. Por lo demás, se hace comúnmente del nombre de *Ṣûfî* el mismo abuso que del nombre de Rosa-Cruz, hasta aplicarle a veces a los que están sólo en la vía que conduce a la iniciación efectiva, sin haber alcanzado todavía ni siquiera los primeros grados de ésta; y, a este propósito, se puede notar que, no menos corrientemente, se da una parecida extensión ilegítima a la palabra *Yogî* en lo que concierne a la tradición hindú, de suerte que esta palabra, que, ella también, designa propiamente al ser que ha alcanzado la meta suprema, y que es así el exacto equivalente de *Ṣûfî*, llega a ser aplicada allí a aquellos que no están todavía más que en sus etapas preliminares e incluso en su preparación más exterior. Así pues, no sólo en parecido caso, sino incluso para el que ha llegado a los grados más elevados, sin haber llegado no obstante al término final, la designación que conviene propiamente es la de *mutaçawwuf*; y, como el *Ṣûfî* mismo no está marcado por ninguna distinción exterior, esta misma designación será también la única que podrá tomar o aceptar, no en virtud de consideraciones puramente humanas como la prudencia o la humildad, sino porque su estado espiritual constituye verdaderamente un secreto incomunicable[2]. Es una distinción análoga a esa, en un orden más restringido (puesto que no rebasa los límites del estado humano), la que se puede expresar por los dos términos de Rosa-Cruz y de Rosacruciano, distinción en la que este último puede designar a todo aspirante al estado de Rosa-Cruz, a cualquier grado que haya llegado efectivamente, e incluso si todavía no ha recibido más que una iniciación simplemente virtual en la forma a la que esta designación conviene propiamente de hecho. Por otra parte, de lo que acabamos de decir se puede sacar una suerte de criterio negativo, en el sentido de que, si alguien se ha declarado Rosa-Cruz o *Ṣûfî*, se puede afirmar desde entonces, sin tener necesidad de examinar las cosas más a fondo, que no lo era ciertamente en realidad.

---

[1] No carece de interés indicar que la palabra *Ṣûfî*, por el valor de las letras que lo componen, equivale numéricamente a *el-hikmah el-ilahiyah*, es decir, «la sabiduría divina». — La diferencia del Rosa-Cruz y del *Ṣûfî* corresponde exactamente a la que existe, en el Taoísmo, entre el «hombre verdadero» y el «hombre transcendente».

[2] Por lo demás, en árabe, ese es uno de los sentidos de la palabra *sirr*, «secreto», en el empleo particular que hace de ella la terminología «técnica» del esoterismo.

Otro criterio negativo resulta del hecho de que los Rosa-Cruz no se ligaron nunca a ninguna organización exterior; si a alguien se le conoce como habiendo sido miembro de una tal organización, se puede afirmar también que, al menos en tanto que formó parte de ella activamente, no fue un verdadero Rosa-Cruz. Por lo demás, hay que destacar que las organizaciones de este género no llevaron el título de Rosa-Cruz sino muy tardíamente, puesto que no se le ve aparecer así, como lo decíamos más atrás, más que a comienzos del siglo XVII, es decir, poco antes del momento en que los verdaderos Rosa-Cruz se retiraron de occidente; y es incluso visible, por muchos indicios, que las organizaciones que se hicieron conocer entonces bajo este título estaban ya más o menos desviadas, o en todo caso muy alejadas de la fuente original. Con mayor razón la cosa fue así para las organizaciones que se constituyeron más tarde todavía bajo el mismo vocablo, y cuya mayor parte no hubieran podido reclamar sin duda, al respecto de los Rosa-Cruz, ninguna filiación auténtica y regular, por indirecta que fuera[1], y no hablamos aquí, entiéndase bien, de las múltiples formaciones pseudoiniciáticas contemporáneas que no tienen de rosacruciano más que el nombre usurpado, que no poseen ningún rastro de una doctrina tradicional cualquiera, y que han adoptado simplemente, por una iniciativa completamente individual de sus fundadores, un símbolo que cada uno interpreta según su propia fantasía, a falta del conocimiento de su sentido verdadero, que escapa tan completamente a estos pretendidos Rosacrucianos como al primer profano que llega.

Hay todavía un punto sobre el que debemos volver para más precisión: hemos dicho que debió haber, en el origen del Rosacrucianismo, una colaboración entre iniciados a los dos esoterismos cristiano e islámico; esta colaboración debió continuarse también después, puesto que se trataba precisamente de mantener el lazo entre las iniciaciones de oriente y occidente. Iremos incluso más lejos: los mismos personajes, hayan venido del cristianismo o del islamismo, han podido, si han vivido en oriente y en occidente (y, aparte de todo simbolismo, las alusiones constantes a sus viajes hacen pensar que este debió ser el caso de muchos de entre ellos), ser a la vez Rosa-Cruz y *Çûfîs* (o *mutaçawwufin* de los grados superiores), puesto que el estado espiritual que habían alcanzado implicaba que estaban más allá de las diferencias que existen entre las formas exteriores, y que no afectan en nada a la unidad esencial y fundamental de la doctrina

[1] Ello fue así verosímilmente, en el siglo XVIII, para organizaciones tales como la que se conoció bajo el nombre de «Rosa-Cruz de Oro».

tradicional. Bien entendido, por eso no conviene menos mantener, entre *Taçawwuf* y Rosacrucianismo, la distinción que es la de las dos formas diferentes de enseñanza tradicional; y los Rosacrucianos, discípulos más o menos directos de los Rosa-Cruz, son únicamente aquellos que siguen la vía especial del hermetismo Cristiano; pero no puede haber ninguna organización iniciática plenamente digna de este nombre y que posea la consciencia efectiva de su meta, que no tenga, en la cima de su jerarquía, seres que hayan rebasado la diversidad de las apariencias formales. Esos podrán, según las circunstancias, aparecer como Rosacrucianos, como *mutaçawwufîn*, o en otros aspectos todavía; ellos son verdaderamente el lazo vivo entre todas las tradiciones, porque, por su consciencia de la unidad, participan efectivamente en la gran Tradición primordial, de la que todas las demás se derivan por adaptación a los tiempos y a los lugares, y que es una como la Verdad misma.

CAPÍTULO XXXIX

MISTERIOS MAYORES Y MISTERIOS MENORES

En lo que precede, hemos hecho alusión en diversas ocasiones a la distinción de los «misterios mayores» y de los «misterios menores», designaciones tomadas a la antigüedad griega, pero que, en realidad, son susceptibles de una aplicación completamente general; ahora nos es menester insistir un poco más en ella, a fin de precisar bien cómo debe entenderse esta distinción. Lo que es menester comprender bien ante todo, es que en eso no hay géneros de iniciación diferentes, sino etapas o grados de una misma iniciación, si se considera ésta como debiendo constituir un conjunto completo y proseguirse hasta su término último; así pues, en principio, los «misterios menores» no son más que una preparación a los «misterios mayores», puesto que su término mismo no es todavía más que una etapa de la vía iniciática. Decimos en principio, ya que es muy evidente que, de hecho, cada ser no puede ir más que hasta el punto donde se detienen sus posibilidades propias; por consiguiente, algunos podrán no estar cualificados más que para los «misterios menores», o incluso para una porción más o menos restringida de éstos; pero eso sólo quiere decir que no son capaces de seguir la vía iniciática hasta el final, y no que siguen otra vía diferente de la de aquellos que pueden ir más lejos que ellos.

Los «misterios menores» comprenden todo lo que se refiere al desarrollo de las posibilidades del estado humano considerado en su integridad; por consiguiente, terminan en lo que hemos llamado la perfección de este estado, es decir, en lo que se designa tradicionalmente como las restauración del «estado primordial». Los «misterios mayores» conciernen propiamente a la realización de los estados suprahumanos: tomando al ser en el punto donde le han dejado los «misterios menores», y que es el centro del dominio de la individualidad humana, le conducen más allá de este dominio, y a través de los estados supraindividuales, pero todavía condicionados, hasta el estado incondicionado, que es el único que es la verdadera meta, y que se designa como la «Liberación final» o como la «Identidad Suprema». Para caracterizar respectivamente

estas dos fases, aplicando el simbolismo geométrico[1], se puede hablar de «realización horizontal» y de «realización vertical», donde la primera debe servir de base a la segunda; esta base se representa simbólicamente por la tierra, que corresponde al dominio humano, y la realización suprahumana se describe entonces como una ascensión a través de los cielos, que corresponden a los estados superiores del ser[2]. Por lo demás, es fácil comprender por qué la segunda presupone necesariamente la primera: el punto central del estado humano es el único donde es posible la comunicación directa con los estados superiores, puesto que ésta se efectúa según el eje vertical que encuentra en este punto al dominio humano; así pues, es menester haber llegado primeramente a este centro para poder después elevarse, según la dirección del eje, a los estados supraindividuales; y es por eso por lo que, para emplear el lenguaje de Dante, el «Paraíso terrestre» no es más que una etapa en la vía que conduce al «Paraíso celeste»[3].

Hemos citado y explicado en otra parte un texto en el que Dante pone el «Paraíso celeste» y el «Paraíso terrestre» respectivamente en relación con lo que deben ser, desde el punto de vista tradicional, el papel de la autoridad espiritual y el del poder temporal, es decir, en otros términos, con la función sacerdotal y la función real[4]; aquí nos contentaremos con recordar brevemente las importantes consecuencias que se desprenden de esta correspondencia desde el punto de vista que nos ocupa al presente. En efecto, de ello resulta que los «misterios mayores» están en relación directa con la «iniciación sacerdotal», y los «misterios menores» con la «iniciación real»[5]; si empleamos ahora los términos tomados a la organización hindú de las castas, podemos decir pues que, normalmente, los primeros pueden ser considerados como el dominio

[1] Ver la exposición que hemos hecho de ello en *El Simbolismo de la Cruz.*

[2] Hemos explicado más ampliamente esta representación en *El esoterismo de Dante.*

[3] En la tradición islámica, los estados en los que terminan respectivamente los «misterios menores» y los «misterios mayores» se designan como el «hombre primordial» (*el-insân el-qâdim*) y el «hombre universal» (*el-insân el-kâmil*); estos dos términos corresponden así propiamente al «hombre verdadero» y al «hombre transcendente» del Taoísmo, que ya hemos recordado en una nota precedente.

[4] Ver *Autoridad espiritual y Poder temporal*, cap. VIII. — Este texto es el pasaje en el que Dante, al final de su tratado *De Monarchia*, define las atribuciones respectivas del Papa y del Emperador, que representan la plenitud de estas dos funciones en la constitución de la «Cristiandad».

[5] Las funciones sacerdotal y real conllevan el conjunto de las aplicaciones cuyos principios son proporcionados respectivamente por las iniciaciones correspondientes, de donde el empleo de las expresiones de «arte sacerdotal» y de «arte real» para designar estas aplicaciones.

propio de los brâhmanes y los segundos como el de los kshatriyas[1]. Se puede decir también que el primero de estos dos dominios es de orden «sobrenatural» o «metafísico», mientras que el segundo es sólo de orden «natural» o «físico», lo que corresponde efectivamente a las atribuciones respectivas de la autoridad espiritual y del poder temporal; y, por otra parte, esto permite caracterizar también claramente el orden de conocimiento al que se refieren los «misterios mayores» y los «misterios menores» y que ponen en obra para la parte de la realización iniciática que les concierne: los «misterios menores» implican esencialmente el conocimiento de la naturaleza (considerada, eso no hay que decirlo, desde el punto de vista tradicional y no desde el punto de vista profano que es el de las ciencias modernas), y los «misterios mayores», el conocimiento de lo que está más allá de la naturaleza. Así pues, el conocimiento metafísico puro depende propiamente de los «misterios mayores», y el conocimiento de las ciencias tradicionales de los «misterios menores»; por lo demás, como el primero es el principio del que derivan necesariamente todas las ciencias tradicionales, de ello resulta también que los «misterios menores» dependen esencialmente de los «misterios mayores» y que tienen su principio en ellos, del mismo modo que el poder temporal, para ser legítimo, depende de la autoridad espiritual y tiene su principio en ella.

Acabamos de hablar sólo de los brâhmanes y de los kshatriyas, pero es menester no olvidar que los vaishyas pueden estar cualificados también para la iniciación; de hecho, encontramos por todas partes, como estándoles destinadas especialmente, las formas iniciáticas basadas en el ejercicio de los oficios, sobre las cuales no tenemos la intención de volver de nuevo largamente, puesto que ya nos hemos explicado suficientemente en otra parte sobre su principio y su razón de ser[2], y puesto que, por lo demás, hemos debido volver a hablar aquí de ellas en diversas ocasiones, dado que es precisamente a tales formas a las que se vincula todo lo que subsiste de organizaciones iniciáticas en occidente. Para los vaishyas, con mayor razón todavía que para los kshatriyas, el dominio iniciático que les conviene propiamente es el de los «misterios menores»; por lo demás, esta comunidad de dominio, si se puede decir, ha conducido frecuentemente a

[1] Sobre este punto, ver también *Autoridad espiritual y Poder temporal*, cap. II.
[2] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos,* cap. VIII.

contactos entre las formas de iniciación destinadas a los unos y a los otros[1], y, por consiguiente, a relaciones bastante estrechas entre las organizaciones por las que estas formas son practicadas respectivamente[2]. Es evidente que, más allá del estado humano, las diferencias individuales sobre las que se apoyan esencialmente las iniciaciones de oficio, desaparecen enteramente y ya no podrían desempeñar ningún papel; desde que el ser ha llegado al «estado primordial», las diferencias que dan nacimiento a las diversas funciones «especializadas» ya no existen, aunque todas estas funciones tengan igualmente su fuente en él, o más bien por eso mismo; y, efectivamente, es a esta fuente común a donde se trata de remontar, al ir hasta el término de los «misterios menores», para poseer en su plenitud todo lo que está implicado por el ejercicio de una función cualquiera.

Si consideramos la historia de la humanidad tal como la enseñan las doctrinas tradicionales, en conformidad con las leyes cíclicas, debemos decir que en el origen, el hombre, al tener la plena posesión de su estado de existencia, tenía naturalmente por eso mismo las posibilidades correspondientes a todas las funciones, anteriormente a toda distinción de éstas. La división de estas funciones se produjo en un estado ulterior, que representa ya un estado inferior al «estado primordial», pero en el que cada ser humano, aunque ya no tenía más que algunas posibilidades determinadas, tenía todavía espontáneamente la consciencia efectiva de estas posibilidades. Es sólo en un periodo de mayor oscurecimiento cuando esta consciencia vino a perderse; y, desde entonces, la iniciación devino necesaria para permitir al hombre recobrar, con esta consciencia, el estado anterior al que ella es inherente; tal es en efecto el primero de sus fines, el que se propone más inmediatamente. Eso, para ser posible, implica una transmisión que se remonta, por una «cadena» ininterrumpida, hasta el estado que se trata de restaurar, y así, seguidamente, hasta el «estado primordial» mismo; y todavía, puesto que la iniciación no se detiene ahí, y puesto que los «misterios menores» no son más que la preparación a los «misterios mayores», es decir, a la toma de posesión de los estados superiores del ser, es menester en definitiva remontar más allá incluso de los orígenes de

[1] En occidente, es en la Caballería donde se encontraban, en la edad media, las formas de iniciación propias de los kshatriyas, o a lo que debe ser considerado como el equivalente más exacto posible de éstos.

[2] Es lo que explica, para limitarnos a dar aquí un solo ejemplo característico, que una expresión como la de «arte real» haya podido ser empleada y conservada hasta nuestros días por una organización como la Masonería, ligada por sus orígenes al ejercicio de un oficio.

la humanidad; es por eso por lo que la cuestión de un origen «histórico» de la iniciación aparece como enteramente desprovista de sentido. Por lo demás, ocurre lo mismo en lo que concierne al origen de los oficios, de las artes y de las ciencias, considerados en su acepción tradicional y legítima, ya que todos, a través de las diferenciaciones y de las adaptaciones múltiples, pero secundarias, derivan igualmente del «estado primordial», que los contiene a todos en principio, y, por ahí, se ligan a los demás órdenes de existencia, más allá de la humanidad misma, lo que, por lo demás, es necesario para que, cada uno en su rango y según su medida, puedan concurrir efectivamente a la realización del «plan del Gran Arquitecto del Universo».

Debemos agregar todavía que, puesto que los «misterios mayores» tienen como dominio el conocimiento metafísico puro, que es esencialmente uno e inmutable en razón misma de su carácter principial, es solo en el dominio de los «misterios menores» donde pueden producirse desviaciones; y esto podría explicar muchos de los hechos concernientes a algunas organizaciones iniciáticas incompletas. De una manera general, estas desviaciones suponen que el lazo normal con los «misterios mayores» ha sido roto, de suerte que los «misterios menores» han llegado a ser tomados por un fin en sí mismos; y, en estas condiciones, ya no pueden llegar siquiera realmente a su término, sino que se dispersan en cierto modo en un desarrollo de posibilidades más o menos secundarias, desarrollo que, al no estar ordenado ya en vista de un fin superior, corre el riesgo desde entonces de tomar un carácter «inarmónico» que constituye precisamente la desviación. Por otro lado, es también en este mismo dominio de los «misterios menores», y ahí únicamente, donde la contrainiciación es susceptible de oponerse a la iniciación verdadera y de entrar en lucha con ella[1]; el dominio de los «misterios mayores», que se refiere a los estados suprahumanos y al orden puramente espiritual, está, por su naturaleza misma, más allá de una tal oposición, y, por consiguiente, enteramente cerrado a todo lo que no es la verdadera iniciación según la ortodoxia tradicional. De todo eso resulta que la posibilidad de extravío subsiste en tanto que el ser no está reintegrado todavía al «estado primordial», pero que cesa de existir desde que ha alcanzado el centro de la individualidad humana; y es por eso por lo que se puede decir que aquel que ha llegado a este punto, es decir, a la terminación de los «misterios

[1] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXXVIII.

menores», está ya virtualmente «liberado»[1], aunque no pueda estarlo efectivamente más que cuando haya recorrido la vía de los «misterios mayores» y realizado finalmente la «Identidad Suprema».

[1] Es lo que la terminología budista llama *anâgamî*, es decir, «el que no retorna» a un estado de manifestación individual.

CAPÍTULO XL

INICIACIÓN SACERDOTAL E INICIACIÓN REAL

Aunque lo que acaba de ser dicho basta en suma para caracterizar bastante claramente la iniciación sacerdotal y la iniciación real, creemos deber insistir todavía un poco más sobre la cuestión de sus relaciones, en razón de algunas concepciones erróneas que hemos encontrado por diversos lados, y que tienden a presentar cada una de estas dos iniciaciones como formando por sí misma un todo completo, de tal suerte que ya no se trataría de dos grados jerárquicos diferentes, sino de dos tipos doctrinales irreductibles. La intención principal de aquellos que propagan una tal concepción parece ser, en general, oponer las tradiciones orientales, que serían del tipo sacerdotal o contemplativo, y las tradiciones occidentales, que serían del tipo real y guerrero o activo; y, aunque no se llega hasta proclamar la superioridad de éstas sobre aquellas, se pretende al menos ponerlas en un pie de igualdad. Agregamos incidentalmente que esto se acompaña lo más frecuentemente, en lo que concierne a las tradiciones occidentales, de opiniones históricas bastante fantásticas sobre su origen, tales, por ejemplo, como la hipótesis de una «tradición mediterránea» primitiva y única, que muy probablemente no ha existido nunca.

En realidad, en el origen, y anteriormente a la división de las castas, las dos funciones sacerdotal y real no existían en el estado distinto y diferenciado; una y otra estaban contenidas en su principio común, que está más allá de las castas, y del que éstas no han salido más que en una fase ulterior del ciclo de la humanidad terrestre[1]. Por lo demás, es evidente que, desde que se han distinguido las castas, toda organización social ha debido, bajo una forma o bajo otra, conllevarlas a todas igualmente, puesto que ellas representan diferentes funciones que deben coexistir necesariamente; no se puede concebir una sociedad compuesta únicamente de brâhmanes, ni alguna otra compuesta únicamente de kshatriyas. La coexistencia de estas dos funciones implica normalmente su jerarquización, conformemente a su naturaleza propia, y por consiguiente la de los

[1] Cf. *Autoridad espiritual y Poder temporal*, cap. I.

individuos que las desempeñan; el brahman es superior al kshatriya por naturaleza, y no porque haya tomado más o menos arbitrariamente el primer lugar en la sociedad; y lo es porque el conocimiento es superior a la acción, porque el dominio «metafísico» es superior al dominio «físico», como el principio es superior a lo que deriva de él; y de ahí proviene también, no menos naturalmente, la distinción de los «misterios mayores», que constituyen propiamente la iniciación sacerdotal, y de los «misterios menores», que constituyen propiamente la iniciación real.

Dicho eso, toda tradición, para ser regular y completa, debe conllevar a la vez, en su aspecto esotérico, las dos iniciaciones, o más exactamente, las dos partes de la iniciación, es decir, los «misterios mayores» y los «misterios menores», donde, por lo demás, la segunda está esencialmente subordinada a la primera, como lo indican bastante claramente los términos mismos que los designan respectivamente. Esta subordinación no ha podido ser negada más que por los kshatriyas rebeldes, que se han esforzado en invertir las relaciones normales, y que, en algunos casos, han podido lograr constituir una suerte de tradición irregular e incompleta, reducida a lo que corresponde al dominio de los «misterios menores», el único del que tenían conocimiento y que éstos presentan falsamente como la doctrina total[1]. En un parecido caso, únicamente subsiste la iniciación real, por lo demás degenerada y desviada por el hecho mismo de que ya no está vinculada al principio que la legitimaba; en cuanto al caso contrario, aquel en el que sólo existiría la iniciación sacerdotal, es ciertamente imposible encontrar en ninguna parte el menor ejemplo de ello. Eso basta para poner las cosas en su punto: si hay verdaderamente dos tipos de organizaciones tradicionales e iniciáticas, es porque una es regular y normal y la otra irregular y anormal, una completa y la otra incompleta (y, es menester agregar, incompleta por arriba); no podría ser de otro modo, y eso de una manera absolutamente general, tanto en occidente como en oriente.

Ciertamente, en el estado actual de las cosas al menos, como lo hemos dicho en muchas ocasiones, las tendencias contemplativas están mucho más ampliamente extendidas en oriente y las tendencias activas (o más bien «actuantes» en el sentido más exterior) en occidente; pero, a pesar de todo, en eso no se trata más que de una cuestión de proporción, y no de exclusividad. Si hubiera una organización tradicional en occidente (y queremos decir aquí una organización tradicional integral, que poseyera

[1] Cf. *Autoridad espiritual y Poder temporal*, cap. III.

efectivamente los dos aspectos esotérico y exotérico), debería conllevar normalmente, así como ocurre con las de oriente, a la vez la iniciación sacerdotal y la iniciación real, cualesquiera que fueran las formas particulares que pudieran tomar para adaptarse a las condiciones del medio, pero siempre con el reconocimiento de la superioridad de la primera sobre la segunda, y eso cualquiera que fuera por lo demás el número de los individuos que serían respectivamente aptos para recibir la una o la otra de estas dos iniciaciones, ya que en eso el número no cuenta para nada y no podría modificar de ninguna manera lo que es inherente a la naturaleza misma de las cosas[1].

Lo que puede hacer ilusión, es que en occidente, aunque ni la iniciación real ni la iniciación sacerdotal existen ya actualmente[2], se encuentran más fácilmente los vestigios de la primera que los de la segunda; eso se debe ante todo a los lazos que existen generalmente entre la iniciación real y las iniciaciones de oficio, así como lo hemos indicado más atrás, y en razón de los cuales, pueden encontrarse tales vestigios en las organizaciones derivadas de estas iniciaciones de oficio y que subsisten todavía hoy día en el mundo occidental[3]. Hay también algo más: por un fenómeno bastante extraño, se

---

[1] Para evitar todo equívoco posible, debemos precisar que sería completamente erróneo suponer, según lo que hemos dicho de la correspondencia respectiva de las dos iniciaciones con los «misterios mayores» y los «misterios menores», que la iniciación sacerdotal no conlleva el paso por los «misterios menores»; la verdad es que este paso puede efectuarse mucho más rápidamente en parecido caso, en razón de que los brâhmanes, por su naturaleza, son llevados más directamente al conocimiento principial, y de que, por consiguiente, no tienen necesidad de retrasarse en un desarrollo detallado de posibilidades contingentes, de suerte que los «misterios menores» pueden reducirse para ellos al mínimo, es decir, únicamente a eso que constituye lo esencial de ellos y que apunta inmediatamente a la obtención del «estado primordial».

[2] No hay que decir que, en todo esto, entendemos estos términos en el sentido más general, como designando las iniciaciones que convienen respectivamente a la naturaleza de los kshatriyas y a la de los brâhmanes, ya que, en lo que se refiere al ejercicio de las funciones correspondientes en el orden social, la consagración de los reyes y la ordenación sacerdotal no representan más que «exteriorizaciones», como ya lo hemos dicho más atrás, es decir, que no dependen más que del orden exotérico y no implican ninguna iniciación, aunque sea simplemente virtual.

[3] A este respecto, se podría recordar concretamente la existencia de grados «caballerescos» entre los altos grados que se han superpuesto a la Masonería propiamente dicha; cualquiera que pueda ser de hecho su origen histórico más o menos antiguo, cuestión sobre la que siempre sería posible discutir indefinidamente sin llegar nunca a ninguna solución precisa, el principio mismo de su existencia no puede explicarse realmente más que por eso, y es todo lo que importa desde el punto de vista donde nos colocamos al presente.

ve reaparecer a veces, de una manera más o menos fragmentaria, pero no obstante muy reconocible, algo de esas tradiciones disminuidas y desviadas que, en circunstancias muy diversas de tiempos y de lugares, fueron el producto de la rebelión de los kshatriyas, y cuyo carácter «naturalista» constituye siempre su marca principal[1]. Sin insistir más en ello, solo señalaremos la preponderancia acordada frecuentemente, en parecido caso, a un cierto punto de vista «mágico» (y, por lo demás, en esto no hay que entender exclusivamente la búsqueda de efectos exteriores más o menos extraordinarios, como es el caso cuando no se trata más que de pseudoiniciación), resultado de la alteración de las ciencias tradicionales separadas de su principio metafísico[2].

Por lo demás, la «mezcla de las castas», es decir, en suma la destrucción de toda verdadera jerarquía, característica del último periodo del *Kali Yuga*[3], hace más difícil, sobre todo para aquellos que no van hasta el fondo de las cosas, determinar exactamente la naturaleza real de elementos como éstos a los que hacemos alusión; y, sin duda, todavía no hemos llegado al grado más extremo de la confusión. El ciclo histórico, comenzado en un nivel superior a la distinción de las castas, debe terminar, por un descenso gradual cuyas diferentes etapas hemos delineado en otra parte[4], en un nivel inferior a esta misma distinción, ya que, evidentemente, como lo hemos indicado más atrás, hay dos maneras opuestas de estar fuera de las castas: se puede estar más allá o más acá, por encima de la más alta o por debajo de la más baja de entre ellas; y, si el primero de estos dos casos era normalmente el de los hombres del comienzo del ciclo, el segundo devendrá el de la inmensa mayoría en su fase final; ya se ven indicios bastante claros de ello como para que sea inútil detenernos más en este punto, ya que, a menos de

---

[1] Las manifestaciones de este género parecen haber tenido su mayor extensión en la época del Renacimiento, pero, aún en nuestros días, están muy lejos de haber cesado, aunque tengan generalmente un carácter muy oculto y aunque sean completamente ignoradas, no sólo por el «gran público», sino incluso por la mayoría de aquellos que pretenden hacerse una especialidad del estudio de lo que se ha convenido llamar vagamente las «sociedades secretas».

[2] Es menester agregar que estas iniciaciones inferiores y desviadas son, naturalmente, aquellas que son presa más fácilmente de la acción de influencias que emanan de la contrainiciación; recordaremos a este propósito lo que hemos dicho en otra parte sobre la utilización de todo aquello que presenta un carácter de «residuos» en vista de una obra de subversión (Ver *El reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXVI y XXVII).

[3] Sobre este tema, ver concretamente el *Vishnu-Purâna*.

[4] Ver *Autoridad espiritual y Poder temporal*, cap. VII.

estar completamente cegado por algunos prejuicios, nadie puede negar que la tendencia a una nivelación por abajo sea uno de los caracteres más llamativos de la época actual[1].

No obstante, se podría objetar esto: si el fin de un ciclo debe coincidir necesariamente con el comienzo de otro, ¿cómo podrá juntarse el punto más bajo con el punto más alto? Ya hemos respondido en otra parte a esta cuestión[2]: en efecto, deberá operarse un enderezamiento, y no será posible, precisamente, más que cuando se haya alcanzado el punto más bajo: esto se vincula propiamente al secreto de la «inversión de los polos». Por otra parte, este enderezamiento deberá ser preparado, incluso visiblemente, antes del fin del ciclo actual; pero no podrá serlo más que por aquel que, uniendo en él las potencias del Cielo y de la Tierra, las del oriente y del occidente, manifestará al exterior, a la vez en el dominio del conocimiento y en el de la acción, el doble poder sacerdotal y real conservado a través de las edades, en la integridad de su principio único, por los detentadores ocultos de la Tradición primordial. Por lo demás, sería vano querer buscar saber ahora cuándo y cómo se producirá una tal manifestación, y sin duda será muy diferente de todo lo que se podría imaginar a este respecto; los «misterios del Polo» (*el-asrâr-el-qutbâniyah*) están ciertamente bien guardados, y nada de ellos podrá ser conocido en el exterior antes de que se cumpla el tiempo fijado.

---

[1] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. VII.
[2] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XX y XXIII.

CAPÍTULO XLI

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL HERMETISMO

Hemos dicho precedentemente que los Rosa-Cruz eran propiamente seres llegados a la terminación efectiva de los «misterios menores», y que la iniciación rosacruciana, inspirada por ellos, era una forma particular que se vinculaba al hermetismo cristiano; relacionando esto con lo que acabamos de explicar en último lugar, se debe poder comprender ya que el hermetismo, de una manera general, pertenece al dominio de lo que se designa como la «iniciación real». No obstante, será bueno aportar todavía algunas precisiones sobre este punto, ya que ahí también se han introducido muchas confusiones, y la palabra «hermetismo» misma es empleada por muchos de nuestros contemporáneos de una manera muy vaga e incierta; en eso no queremos hablar sólo de los ocultistas, para los cuales la cosa es muy evidente, pero hay otros que, aunque estudian la cuestión de una manera más seria, quizás a causa de algunas ideas preconcebidas, no parecen haberse dado cuenta muy exactamente de lo que se trata en realidad.

Es menester notar primeramente que esta palabra «hermetismo» indica que se trata de una tradición de origen egipcio, revestida después de una forma helenizada, sin duda en la época alejandrina, y transmitida bajo esta forma, en la edad media, a la vez al mundo islámico y al mundo cristiano, y, agregaremos, al segundo en gran parte por la intermediación del primero[1], como lo prueban los numerosos términos árabes o arabizados adoptados por los hermetistas europeos, comenzando por la palabra misma de «alquimia» (*el-kimyâ*)[2]. Así pues, sería completamente abusivo extender esta designación a otras formas tradicionales, como lo sería otro tanto por ejemplo, llamar

[1] Esto hay que relacionarlo también con lo que hemos dicho de las relaciones que tuvo el Rosacrucianismo, en su origen mismo, con el esoterismo islámico.

[2] Esta palabra es árabe en su forma, pero no en su raíz; deriva verosímilmente del nombre de *Kêmi* o «Tierra negra» dado al antiguo Egipto, lo que indica todavía el origen de que se trata.

«Kabbala» a otra cosa que al esoterismo hebraico[1]; bien entendido, no es que no existan equivalentes suyos en otras partes, pues estos equivalentes existen ciertamente, de suerte que esta ciencia tradicional que es la alquimia[2] tiene su correspondencia exacta en doctrinas como las de la India, del Tíbet y de la China, aunque con modos de expresión y métodos de realización naturalmente bastante diferentes; pero, desde que se pronuncia el nombre de «hermetismo», con eso se especifica una forma claramente determinada, cuya proveniencia no puede ser otra que grecoegipcia. En efecto, la doctrina que se designa así se atribuye por eso mismo a *Hermes*, en tanto que éste era considerado por los griegos como idéntico al *Thoth* egipcio; por lo demás, esto presenta a esta doctrina como esencialmente derivada de una enseñanza sacerdotal, ya que *Thoth*, en su papel de conservador y de transmisor de la tradición, no es otra cosa que la representación misma del antiguo sacerdocio egipcio, o más bien, para hablar más exactamente, del principio de inspiración «suprahumano» del que éste tenía su autoridad y en nombre del cual formulaba y comunicaba el conocimiento iniciático. Sería menester no ver en eso la menor contradicción con el hecho de que esta doctrina pertenece propiamente al dominio de la iniciación real, ya que debe entenderse bien que, en toda tradición regular y completa, es el sacerdocio el que, en virtud de su función esencial de enseñanza, confiere igualmente las dos iniciaciones, directa o indirectamente, y quien asegura así la legitimidad efectiva de la iniciación real misma, al vincularla a su principio superior, de la misma manera que el poder temporal no puede sacar su legitimidad más que de una consagración recibida de la autoridad espiritual[3].

Dicho eso, la cuestión principal que se plantea es ésta: lo que se ha mantenido bajo este nombre de «hermetismo», ¿puede ser considerado como constituyendo una doctrina

---

[1] La significación del término *Qabbalah* es exactamente la misma que la de la palabra «tradición»; pero, puesto que esta palabra es hebraica, no hay ninguna razón, cuando se emplea otra lengua diferente del hebreo, para aplicarla a otras formas tradicionales que aquella a la que pertenece en propiedad, y eso no podría más que dar lugar a confusiones. Del mismo modo, la palabra *Taçawwuf*, en árabe, puede tomarse para designar todo aquello que tiene un carácter esotérico e iniciático, en cualquier forma tradicional que sea; pero, cuando uno se sirve de una lengua diferente, conviene reservarle para la forma islámica a la que pertenece por su origen.

[2] Notamos desde ahora, que es menester no confundir o identificar pura y simplemente alquimia y hermetismo; hablando propiamente, el hermetismo es una doctrina, y la alquimia es solo una aplicación suya.

[3] Cf. *Autoridad espiritual y Poder temporal*, cap. II.

tradicional completa en sí misma? La respuesta no puede ser más que negativa, ya que en eso no se trata estrictamente más que de un conocimiento que no es de orden metafísico, sino sólo cosmológico, entendiendo esta palabra en su doble aplicación «macrocósmica» y «microcósmica», ya que no hay que decir que, en toda concepción tradicional, hay siempre una estrecha correspondencia entre estos dos puntos de vista. Por consiguiente, no es admisible que el hermetismo, en el sentido que esta palabra ha tomado desde la época alejandrina y que ha guardado constantemente desde entonces, represente, aunque sea a título de «readaptación», la integridad de la tradición egipcia, tanto más cuanto que eso sería claramente contradictorio con el papel esencial desempeñado en ésta por el sacerdocio, papel que acabamos de recordar; aunque, a decir verdad, el punto de vista cosmológico parece haber sido desarrollado especialmente en él, en la medida al menos en la que todavía es posible actualmente saber algo a su respecto, por poco preciso que sea, y aunque sea en todo caso lo más sobresaliente que hay en todos los vestigios suyos que subsisten todavía, ya se trate de texto o de monumentos, es menester no olvidar que el punto de vista cosmológico no puede ser nunca más que un punto de vista secundario y contingente, una aplicación de la doctrina principial al conocimiento de lo que podemos llamar el «mundo intermediario», es decir, del dominio de la manifestación sutil donde se sitúan los prolongamientos extracorporales de la individualidad humana, o las posibilidades mismas cuyo desarrollo concierne propiamente a los «misterios menores»[1].

Podría ser interesante, pero sin duda bastante difícil, buscar cómo esta parte de la tradición egipcia ha podido encontrarse en cierto modo aislada y conservarse de una manera aparentemente independiente, incorporarse después al esoterismo islámico y al esoterismo cristiano de la edad media (lo que, por lo demás, no habría podido constituir una doctrina completa), hasta el punto de devenir verdaderamente parte integrante del uno y del otro, y de proporcionarles todo un simbolismo que, por una transposición conveniente, ha podido servir incluso a veces de vehículo a verdades de un orden más elevado[2]. No queremos entrar aquí en estas consideraciones históricas demasiado

[1] El punto de vista cosmológico comprende también, bien entendido, el conocimiento de la manifestación corporal, pero la considera sobre todo en tanto que se vincula a la manifestación sutil como a su principio inmediato, en lo cual difiere enteramente del punto de vista profano de la física moderna.

[2] En efecto, una tal transposición es posible siempre, desde que el lazo con un principio superior y verdaderamente transcendente no está roto, y hemos dicho que la «Gran Obra» hermética misma puede ser considerada como una representación del proceso iniciático en su conjunto; únicamente, entonces ya no se

complejas; sea como sea, en lo que concierne a esta cuestión particular, recordaremos que las ciencias del orden cosmológico son efectivamente aquellas que, en las civilizaciones tradicionales, han sido sobre todo el patrimonio de los kshatriyas o de sus equivalentes, mientras que la metafísica pura era propiamente, como ya lo hemos dicho, el de los brâhmanes. Por eso es por lo que, debido a un efecto de la rebelión de los kshatriyas contra la autoridad espiritual de los brâhmanes, se han podido ver constituirse a veces corrientes tradicionales incompletas, reducidas únicamente a estas ciencias separadas de su principio transcendente, e incluso, así como lo hemos indicado más atrás, desviadas en el sentido «naturalista», por la negación de la metafísica y el desconocimiento del carácter subordinado de la ciencia «física»[1], así como también (puesto que las dos cosas se dan estrechamente, como las explicaciones que hemos dado ya deben hacerlo comprender suficientemente) por el desconocimiento del origen esencialmente sacerdotal de toda enseñanza iniciática, incluso de la destinada más particularmente al uso de los kshatriyas. Esto no quiere decir, ciertamente, que el hermetismo constituya en sí mismo una tal desviación o que implique nada de ilegítimo, lo que, evidentemente, habría hecho imposible su incorporación a formas tradicionales ortodoxas; pero es menester reconocer que, en efecto, puede prestarse a ello bastante fácilmente por su naturaleza misma, por poco que se presenten circunstancias favorables a esta desviación[2]; y, por lo demás, más generalmente, ese es el peligro de todas las ciencias tradicionales, cuando se cultivan en cierto modo por sí mismas, lo que expone a perder de vista su vinculamiento al orden principial. La alquimia, que, por así decir, se podría definir como la «técnica» del hermetismo, es en realidad un «arte real», si se entiende por ello un modo de iniciación más especialmente apropiado a la naturaleza de los kshatriyas[3]; pero eso mismo marca precisamente su lugar exacto en el conjunto de

trata del hermetismo en sí mismo, sino más bien en tanto que puede servir de base a algo de un orden diferente, de una manera análoga a aquella en la que el esoterismo tradicional mismo puede ser tomado como base de una forma iniciática.

[1] No hay que decir que aquí tomamos esta palabra en su sentido antiguo y estrictamente etimológico.

[2] Tales circunstancia se han presentado concretamente, en occidente, en la época que marca el paso de la edad media a los tiempos modernos, y es lo que explica la aparición y la difusión, que señalábamos más atrás, de algunas desviaciones de este género durante el periodo del Renacimiento.

[3] Hemos dicho que el «arte real» es propiamente la aplicación de la iniciación correspondiente; pero la alquimia tiene en efecto el carácter de una aplicación de la doctrina, y los medios de la iniciación, si se consideran colocándose en un punto de vista en cierto modo «descendente», son evidentemente una aplicación de su principio mismo, mientras que inversamente, desde el punto de vista «ascendente», son el «soporte» que permite acceder a éste.

una tradición regularmente constituida, y, además, es menester no confundir los medios de una realización iniciática, cualesquiera que puedan ser, con su meta, que, en definitiva, es siempre el conocimiento puro.

Por otro lado, es menester desconfiar perfectamente de una cierta asimilación que se tiende a veces a establecer entre el hermetismo y la «magia»; incluso si se quiere entonces tomar ésta en un sentido bastante diferente de aquel en el que se la entiende de ordinario, es muy de temer que eso mismo, que es en suma un abuso de lenguaje, no pueda sino provocar confusiones más bien enojosas. En su sentido propio, la magia no es en efecto, como ya lo hemos explicado ampliamente, más que una de las más inferiores entre todas las aplicaciones del conocimiento tradicional, y no vemos que pueda haber la menor ventaja en evocar su idea cuando se trata en realidad de cosas que, aunque son todavía contingentes, son no obstante de un nivel notablemente más elevado. Por lo demás, puede que en eso haya también algo más que una simple cuestión de terminología mal aplicada: esta palabra «magia» ejerce sobre algunos, en nuestra época, una extraña fascinación, y, como ya lo hemos anotado, la preponderancia acordada a un tal punto de vista, aunque no fuera más que de intención, está ligada también a la alteración de las ciencias tradicionales separadas de su principio metafísico; sin duda, ese es el escollo principal contra el que corre el riesgo de estrellarse toda tentativa de reconstitución o de restauración de tales ciencias, si no se comienza por lo que es verdaderamente el comienzo bajo todas las relaciones, es decir, por el principio mismo, que es también, al mismo tiempo, el fin en vista del cual todo lo demás debe estar normalmente ordenado.

Otro punto sobre el que hay lugar a insistir, es la naturaleza puramente «interior» de la verdadera alquimia, que es propiamente de orden psíquico cuando se la toma en su aplicación más inmediata, y de orden espiritual cuando se la transpone a su sentido superior; y, en realidad, eso es lo que constituye todo su valor desde el punto de vista iniciático. Por consiguiente, esta alquimia no tiene nada que ver con las operaciones materiales de una «química» cualquiera, en el sentido actual de esta palabra; casi todos los modernos se han equivocado extrañamente sobre esto, tanto aquellos que han querido constituirse en defensores de la alquimia como aquellos que, por el contrario, se han hecho sus detractores; y esta equivocación es todavía menos excusable en los primeros que en los segundos que, al menos, nunca han pretendido, ciertamente, la

posesión de un conocimiento tradicional cualquiera. No obstante, es muy fácil ver en qué términos los antiguos hermetistas hablan de los «sopladores» y «quemadores de carbón», en los que es menester reconocer a los verdaderos precursores de los químicos actuales, por poco halagador que sea para estos últimos; e, inclusive en el siglo XVIII todavía, un alquimista como Pernety no deja de subrayar en toda ocasión la diferencia entre la «filosofía hermética» y la «química vulgar». Así pues, como ya lo hemos dicho en muchas ocasiones al mostrar el carácter de «residuo» que tienen las ciencias profanas en relación a las ciencias tradicionales (pero éstas son cosas tan completamente extrañas a la mentalidad actual que nunca se podría insistir demasiado en ello), lo que ha dado nacimiento a la química moderna, no es la alquimia, con la que no tiene en suma ninguna relación real (como tampoco la tiene, por lo demás, con la «hiperquímica» imaginada por algunos ocultistas contemporáneos)[1]; la química moderna no es más que una deformación o una desviación suya, salida de la incomprehensión de aquellos que, profanos desprovistos de toda cualificación iniciática e incapaces de penetrar en una medida cualquiera el verdadero sentido de los símbolos, tomaron todo al pie de la letra, según la acepción más exterior y más vulgar de los términos empleados, y, creyendo así que no se trataba en todo eso más que de operaciones materiales, se lanzaron a una experimentación más o menos desordenada, y en todo caso bastante poco digna de interés bajo más de un aspecto[2]. En el mundo árabe igualmente, la alquimia material ha sido siempre muy poco considerada, y a veces asimilada incluso a una suerte de brujería, mientras que, por el contrario, se tenía en un honor muy elevado a la alquimia «interior» y espiritual, designada frecuentemente bajo el nombre de *kimyâ es-saâdah* o «alquimia de la felicidad»[3].

Por lo demás, eso no quiere decir que sea menester negar la posibilidad de las transmutaciones metálicas, que representan la alquimia a los ojos del vulgo; pero es menester reducirlas a su justa importancia, que no es mayor en suma que la de

[1] En relación a la alquimia, esta «hiperquímica» es casi lo que es la astrología moderna, llamada «científica», en relación a la verdadera astrología tradicional (cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. X).

[2] Existen todavía acá y allá pseudoalquimistas de todo tipo, y hemos conocido a algunos, tanto en oriente como en occidente; ¡pero podemos asegurar que nunca hemos encontrado a ninguno que haya obtenido resultados cualesquiera, por pocos que fueran, en relación con la suma prodigiosa de esfuerzos dispensados en investigaciones que acababan por absorber toda su vida!

[3] Existe concretamente un tratado de *El-Ghazâli* que lleva este título.

experiencias «científicas» cualesquiera, y no confundir cosas que son de un orden totalmente diferente; *a priori*, no se ve por qué no podría ocurrir que tales transmutaciones sean realizadas por procedimientos que dependen simplemente de la química profana (y, en el fondo, la «hiperquímica» a la que hacíamos alusión hace un momento no es otra cosa que una tentativa de este género)[1]. No obstante, hay otro aspecto de la cuestión: el ser que ha llegado a la realización de algunos estados interiores, puede, en virtud de la relación analógica del «microcosmos» y del «macrocosmos», producir exteriormente efectos correspondientes; así pues, es perfectamente admisible que aquel que ha llegado a un cierto grado en la práctica de la alquimia «interior» sea capaz, por eso mismo, de efectuar transmutaciones metálicas u otras cosas del mismo orden, pero eso a título de consecuencia completamente accidental, y sin recurrir a ninguno de los procedimientos de la pseudoalquimia material, sino únicamente por una suerte de proyección al exterior de las energías que lleva en sí mismo. Por lo demás, aquí hay que hacer todavía una distinción esencial: en eso no puede tratarse más que de una acción de orden psíquico, es decir, de la puesta en obra de influencias sutiles pertenecientes al dominio de la individualidad humana, y entonces todavía se trata de alquimia material, si se quiere, pero operando por medios completamente diferentes a los de la pseudoalquimia, que se refieren exclusivamente al dominio corporal; o bien, para un ser que ha alcanzado un grado de realización más elevado, puede tratarse de una acción exterior de verdaderas influencias espirituales, como la que se produce en los «milagros» de las religiones, de los cuales ya hemos dicho algunas palabras precedentemente. Entre estos casos, hay una diferencia comparable a la que separa la «teúrgia» de la magia (aunque, lo repetimos todavía, no sea de magia de lo que se trata propiamente aquí, de suerte que no indicamos esto más que a título de similitud), puesto que, en suma, esta diferencia es la misma que hay entre el orden espiritual y el orden psíquico; si los efectos aparentes son a veces los mismos por una parte y por otra, las causas que los producen no son por eso menos total y profundamente diferentes. Por lo demás, agregaremos que aquellos que poseen realmente tales poderes[2] se abstienen cuidadosamente de hacer exhibición de ellos para

[1] A este propósito, recordamos que los resultados prácticos obtenidos por las ciencias profanas no justifican ni legitiman de ninguna manera el punto de vista mismo de estas ciencias, como tampoco prueban el valor de las teorías formuladas por éstas, con las que no tienen en realidad más que una relación puramente «ocasional».

[2] Aquí se puede emplear sin abuso esta palabra de «poderes», porque se trata de consecuencias de un estado interior adquirido por el ser.

impresionar al gentío, e incluso no hacen generalmente ningún uso de ellos, al menos fuera de ciertas circunstancias particulares donde su ejercicio se encuentra legitimado por otras consideraciones[1].

Sea como sea, lo que es menester no perder de vista nunca, y lo que está en la base misma de toda enseñanza verdaderamente iniciática, es que toda realización digna de este nombre es de orden esencialmente interior, incluso si es susceptible de tener en el exterior repercusiones de cualquier género que sea. El hombre no puede encontrar sus principios más que en sí mismo, y puede encontrarlos porque lleva en sí mismo la correspondencia de todo lo que existe, ya que es menester no olvidar que, según una fórmula del esoterismo islámico, «El hombre es el símbolo de la Existencia universal»[2]; y, si llega a penetrar hasta el centro de su propio ser, alcanza por eso mismo el conocimiento total, con todo lo que implica por añadidura: «El que se conoce a Sí mismo, conoce a su Señor»[3], y conoce entonces todas las cosas en la suprema unidad del Principio mismo, en el que está contenida «eminentemente» toda realidad.

---

[1] Se encuentran en la tradición islámica ejemplos muy claros de lo que indicamos aquí: así, Seyidnâ Alî tenía, se dice, un conocimiento perfecto de la alquimia bajo todos sus aspectos, comprendido el que se refiere a la producción de efectos exteriores tales como las transmutaciones metálicas, pero rehusó siempre a hacer el menor uso de ellos. Por otra parte, se cuenta que Seyidi Abul-Hassan Esh-Shâdili, durante su estancia en Alejandría, transmutó en oro, a petición del sultán de Egipto que tenía entonces una urgente necesidad de él, una gran cantidad de metales vulgares; pero lo hizo sin tener que recurrir a ninguna operación de alquimia material ni a ningún medio de orden psíquico, y únicamente por el efecto de su *barakak* o influencia espiritual.

[2] *El-insânu ramzul-wujûd*.

[3] Es el *hadîth* que ya hemos citado precedentemente: *Man arafa nafsahu faqad arafa Rabbahu*.

CAPÍTULO XLII

TRANSMUTACIÓN Y TRANSFORMACIÓN

Otra cuestión que se relaciona también directamente con el hermetismo es la de la «longevidad», que ha sido considerada como uno de los caracteres de los verdaderos Rosa-Cruz, y de la que, por lo demás, bajo una forma o bajo otra, se habla en todas las tradiciones; esta «longevidad», cuya obtención se considera generalmente como constituyendo una de las metas de la alquimia y como implícita en la terminación misma de la «Gran Obra»[1], tiene varias significaciones que es menester tener buen cuidado de distinguir entre sí, ya que se sitúan en realidad a niveles muy diferentes entre las posibilidades del ser. El sentido más inmediato, pero que, a decir verdad, está lejos de ser el más importante, es evidentemente el de una prolongación de la vida corporal; y, para comprender la posibilidad de ello, es bueno remitirse a la enseñanza según la cual la duración de la vida humana ha ido disminuyendo progresivamente en el curso de las diferentes fases del ciclo recorrido por la presente humanidad terrestre desde sus orígenes hasta la época actual[2]. Si se considera el proceso iniciático, en su parte referida a los «misterios menores», como haciendo en cierto modo remontar al hombre el curso de este ciclo, así como ya lo hemos indicado, para conducirle, gradualmente, desde el estado presente hasta el «estado primordial», por eso mismo debe hacerle adquirir, en cada etapa, todas las posibilidades del estado correspondiente, comprendida la posibilidad de una vida más larga que la del hombre ordinario actual. Que esta posibilidad sea realizada efectivamente o no, eso es otra cuestión; y de hecho, se dice que aquel que ha devenido verdaderamente capaz de prolongar así su vida, no hace nada generalmente al respecto, a menos que tenga para eso razones de un orden muy particular, porque la cosa ya no tiene realmente ningún interés para él (del mismo modo que las transmutaciones metálicas y otros efectos de este género para aquel que es capaz de realizarlos, lo que se refiere en suma al mismo orden de posibilidades); e incluso no

[1] La «piedra filosofal» es al mismo tiempo, bajo otros aspectos, el «elixir de la larga vida» y la «medicina universal».

[2] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XXIII.

puede encontrar más que ventajas en no dejarse demorar por eso en esas etapas que no son todavía más que preliminares y muy alejadas de la verdadera meta, ya que la puesta en obra de tales resultados secundarios y contingentes, a todos los grados, no puede nunca más que distraer al ser de lo esencial.

Por otra parte, y esto puede contribuir todavía a reducir a su justa importancia la posibilidad de que se trata, se dice también, en diversas tradiciones, que la duración de la vida corporal no puede rebasar en ningún caso un máximo de mil años; por lo demás, importa poco que este número deba tomarse al pie de la letra o que tenga más bien un valor simbólico, ya que lo que es menester retener de esto, es que está duración es en todo caso limitada, y que, por consiguiente, la búsqueda de una pretendida «inmortalidad corporal» no puede ser sino perfectamente ilusoria[1]. En el fondo, la razón de esta limitación es bastante fácilmente comprehensible: puesto que toda vida humana constituye en sí misma un ciclo análogo al de la humanidad tomada en su conjunto, el tiempo se «contrae» en cierto modo para cada ser a medida que agota las posibilidades del estado corporal[2]; así pues, debe llegar necesariamente un momento en el que, por así decir, se reducirá a un punto, y entonces el ser ya no encontrará literalmente en este mundo ninguna duración en la que le sea posible vivir, de suerte que ya no habrá para él otra salida que pasar a otro estado, sometido a condiciones diferentes de las de la existencia corporal, incluso si ese estado no es todavía, en realidad, más que alguna de las modalidades extracorporales del dominio individual humano.

Esto nos lleva a considerar los otros sentidos de la «longevidad», que se refieren efectivamente a posibilidades diferentes de las del estado corporal; pero, para comprender bien de qué se trata exactamente, es menester precisar primero con claridad la diferencia que existe entre la «transmutación» y la «transformación». Nós tomamos siempre la palabra «transformación» en su acepción estrictamente etimológica, que es la de «paso más allá de la forma»; por consiguiente, el ser no podrá llamarse «transformado» más que si ha pasado efectivamente a un estado supraindividual (puesto

[1] Hemos conocido algunas escuelas supuestamente esotéricas que se proponían efectivamente como meta la obtención de la inmortalidad corporal; es menester decir que, en realidad, no se trataba más que de pseudoiniciación, e incluso complicada por elementos de un carácter más bien sospechoso.

[2] Por lo demás, es de observación corriente que, a medida que el hombre avanza en edad, los años parecen correr para él cada vez más rápidamente, lo que equivale a decir que la duración que tienen para él realmente va disminuyendo cada vez más.

que todo estado individual, cualquiera que sea, es por eso mismo formal); así pues, en eso se trata de algo cuya realización pertenece esencialmente al dominio de los «misterios mayores». En lo que se refiere al cuerpo mismo, su «transformación» no puede ser otra cosa que su transposición en modo principial; en otros términos, lo que se puede llamar el cuerpo «transformado», es propiamente la posibilidad corporal liberada de las condiciones limitativas a las que está sometida en cuanto a su existencia en modo individual (y que, por lo demás, como toda limitación, no tienen más que un carácter puramente negativo), y encontrándose necesariamente, en su rango y al mismo título que todas las demás posibilidades, en la realización total del ser[1]. Es evidente que eso es algo que rebasa toda concepción posible de la «longevidad», ya que ésta, por definición misma, implica forzosamente una duración, y, por consiguiente, no puede ir, en la mayor extensión de la que sea susceptible, más allá de la «perpetuidad» o de la indefinidad cíclica, mientras que, al contrario, aquello de lo que se trata aquí, puesto que pertenece al orden principial, depende por eso mismo de la eternidad que es uno de sus atributos esenciales; así pues, con la «transformación», se está más allá de toda duración, y no ya en una duración cualquiera, por indefinidamente prolongada que se la pueda suponer.

Por el contrario, la «transmutación» no es propiamente más que un cambio de estado, en el interior del dominio formal que comprende todo el conjunto de los estados individuales, o incluso, más simplemente todavía, un cambio de modalidad, en el interior del dominio individual humano, lo que, por lo demás, es el único caso que hay lugar a considerar de hecho[2]; con esta «transmutación», volvemos pues a los «misterios menores», a los que se refieren en efecto las posibilidades de orden extracorporal cuya realización puede ser comprendida en el término de «longevidad», aunque en un sentido diferente del que hemos considerado en primer lugar y que no rebasaba el orden corporal mismo. Aquí todavía, hay que hacer otras distinciones, según se trate de

[1] Ese es el sentido superior de la «resurrección» y del «cuerpo glorioso», aunque estos términos puedan emplearse también a veces para designar algo que, de hecho, se sitúa sólo en los prolongamientos del estado humano, pero que corresponde de alguna manera a esas realidades de orden principial y que es como su reflejo, lo que es sobre todo el caso para algunas posibilidades inherentes al «estado primordial» como las que consideraremos un poco más adelante.

[2] En efecto, no hay ningún interés en considerar el paso a otros estados individuales, puesto que la perfección del estado humano mismo permite acceder directamente a los estados supraindividuales, así como ya lo hemos explicado precedentemente.

extensiones cualesquiera de la individualidad humana o de su perfección en el «estado primordial»; y, para comenzar por las posibilidades de orden menos elevado, diremos primeramente que es concebible que, en algunos casos y por algunos procedimientos especiales que dependen propiamente del hermetismo o de lo que se le corresponde en otras tradicionales (ya que aquello de lo que se trata se conoce en particular en las tradiciones hindú y extremo oriental), los elementos mismos que constituyen el cuerpo puedan ser «transmutados» y «sutilizados» para ser transferidos a una modalidad extracorporal, donde el ser podrá desde entonces existir en condiciones menos estrechamente limitadas que las del dominio corporal, concretamente bajo la relación de la duración. En parecido caso, el ser desaparecerá en un cierto momento sin dejar detrás de él ningún rastro de su cuerpo; por lo demás, en circunstancia particulares, podrá reaparecer temporalmente en el mundo corporal, en razón de las «interferencias» que existen entre éste y las demás modalidades del estado humano; así pueden explicarse muchos hechos que los modernos se empeñan naturalmente en calificar de «leyendas», pero en las que, sin embargo, hay mucho de realidad[1]. Por lo demás, es menester no ver ahí nada de «transcendente» en el verdadero sentido de esta palabra, puesto que en eso no se trata todavía más que de posibilidades humanas, cuya realización no puede tener interés más que para un ser al que hace capaz de desempeñar alguna «misión» especial; fuera de este caso, eso no sería en suma más que una simple «digresión» en el curso del proceso iniciático, y una detención más o menos prolongada en la vía que debe conducir normalmente a la restauración del «estado primordial».

Es precisamente de las posibilidades de ese «estado primordial» de lo que nos queda que hablar ahora: puesto que el ser que ha llegado a él está ya virtualmente «liberado», como lo hemos dicho más atrás, se puede decir que, por eso mismo, está también virtualmente «transformado»; entiéndase bien que su «transformación» no puede ser efectiva, puesto que todavía no ha salido del estado humano, del que ha realizado sólo su perfección integral; pero las posibilidades que ha adquirido desde entonces reflejan y «prefiguran» en cierto modo las del ser verdaderamente «transformado», puesto que es en efecto en el centro del estado humano donde se reflejan directamente los estados

[1] Parece que este caso sea concretamente el de algunos *Siddhas* de la India, que, a juzgar por las descripciones que se dan de su morada, viven en realidad en «otra tierra», es decir, en uno de los *dwîpas* que aparecen sucesivamente al exterior en los diferentes *Manvantaras*, y que, durante los periodos que pasan al estado «no sensible», subsisten en los prolongamientos extracorporales del dominio humano.

superiores. El ser que está establecido en este punto ocupa una posición realmente «central» en relación a todas las condiciones del estado humano, de suerte que, sin haber pasado más allá, no obstante, las domina de una cierta manera, en lugar de estar al contrario dominado por ellas como lo está el hombre ordinario; y eso es verdad concretamente tanto en lo que concierne a la condición temporal como en lo que concierne a la condición espacial[1]. Desde ahí, podrá pues, si quiere (y es muy cierto que, en el grado espiritual que ha alcanzado, nunca lo querrá sin alguna razón profunda), transportarse tanto a un momento cualquiera del tiempo, como a un lugar cualquiera del espacio[2]; por extraordinaria que pueda parecer una tal posibilidad, no es, sin embargo, más que una consecuencia inmediata de la reintegración al centro del estado humano; y, si este estado de perfección humana es el de los verdaderos Rosa-Cruz, se puede comprender desde entonces lo que es en realidad la «longevidad» que se les atribuye, y que es inclusive algo más que lo que esta palabra parece implicar a primera vista, puesto que es propiamente el reflejo, en el dominio humano, de la eternidad principial misma. Por lo demás, en el curso ordinario de las cosas, esta posibilidad puede no manifestarse al exterior de ninguna manera; pero el ser que la ha adquirido la posee en adelante de una manera permanente e inmutable, y nada podría hacérsela perder; le basta retirarse del mundo exterior y entrar en sí mismo, toda vez que le convenga hacerlo, para encontrar siempre, en el centro de su propio ser, la verdadera «fuente de la inmortalidad».

[1] Sobre el simbolismo del «medio de los tiempos» y las relaciones que existen a este respecto entre los dos puntos de vista temporal y espacial, ver *El esoterismo de Dante*, pp. 78-87, ed. francesa.

[2] Esta posibilidad, en lo que concierne al espacio, es lo que se designa bajo el nombre de «ubicuidad»; es un reflejo de la «omnipresencia» principial, como la posibilidad correspondiente, en lo que concierne al tiempo, es un reflejo de la eternidad y de la absoluta simultaneidad que ésta implica esencialmente.

CAPÍTULO XLIII

SOBRE LA NOCIÓN DE LA ÉLITE

Hay una palabra que hemos empleado bastante frecuentemente en otras ocasiones, y cuyo sentido nos es menester todavía precisar aquí colocándonos más especialmente en el punto de vista propiamente iniciático, cosa que no habíamos hecho entonces, al menos explícitamente: esta palabra es la de «elite», de la que nos hemos servido para designar algo que ya no existe en el estado actual del mundo occidental, y cuya constitución, o más bien reconstitución, nos parecía como la condición primera y esencial de un enderezamiento intelectual y de una restauración tradicional[1]. Esta palabra, es menester decirlo, es también de aquellas de las que se abusa extrañamente en nuestra época, hasta el punto de emplearlas, de la manera más corriente, en acepciones que ya no tienen nada de común con lo que deberían significar normalmente; como lo hemos hecho observar en otras ocasiones, estas deformaciones toman frecuentemente un verdadero matiz de caricatura y de parodia, y ello es así concretamente cuando se trata de palabras que, anteriormente a toda desviación profana, han sido en cierto modo consagradas por un uso tradicional, lo que es en efecto el caso, como vamos a verlo, en lo que concierne a la palabra «elite»[2]. Tales palabras se vinculan de una cierta manera, a título de términos «técnicos», al simbolismo iniciático mismo, y no porque haya profanos que se apoderen a veces de un símbolo que son incapaces de comprender, desviándole de su sentido y haciendo de él una aplicación ilegítima, este símbolo deja de ser en sí mismo lo que es verdaderamente; así pues, no hay ninguna razón válida para que el abuso que se hace de una palabra nos obligue a evitar su empleo, y por lo demás, si la cosa debiera ser así, con todo el desorden del que da testimonio el lenguaje actual, no vemos muy claro qué términos podrían quedar finalmente a nuestra disposición.

---

[1] Ver *Oriente y Occidente* y *La Crisis del Mundo moderno*.

[2] Hemos señalado más atrás una deformación de este género, y particularmente absurda, al respecto del sentido de la palabra «adepto»; la palabra «iniciación» misma no está más al abrigo de estos abusos, ya que algunos se sirven de ella hoy día para designar la enseñanza rudimentaria de un «saber» profano cualquiera, e incluso se la ve figurar en la portada de obras que, de hecho, no dependen más que de la más baja vulgarización.

Cuando hemos empleado la palabra «elite», como lo decíamos hace un momento, las falsas concepciones a las que se aplica comúnmente aún no se habían mostrado tan extendidas como lo hemos constatado desde entonces, y quizá todavía no lo estaban realmente, ya que todo eso se va agravando visiblemente cada vez más rápidamente; de hecho, nunca se ha hablado tanto de «la elite», a cada instante y por todas partes, como desde que ya no existe, y, bien entendido, lo que se quiere designar con eso no es nunca la elite tomada en su verdadero sentido. Hay incluso más todavía: se ha llegado a hablar ahora de «las elites», término en el que se pretende comprender a todos los individuos que rebasan por poco que sea la «media» en un orden de actividades cualquiera, aunque sea el más inferior en sí mismo y el más alejado de toda intelectualidad[1]. Destacamos primeramente que el plural es aquí un verdadero sin-sentido: sin salir siquiera del punto de vista profano, ya se podría decir que esta palabra es de aquellas que no son susceptibles del plural, porque su sentido es en cierto modo el de un «superlativo», o también, porque implican la idea de algo que, por su naturaleza misma, no es susceptible de fragmentarse ni de subdividirse; pero, para nós, hay lugar a hacer llamada aquí a algunas otras consideraciones de un orden más profundo.

A veces, para mayor precisión y para descartar todo malentendido posible, hemos empleado la expresión de «elite intelectual»; pero, a decir verdad, en eso hay casi un pleonasmo, ya que no es concebible siquiera que la elite pueda ser otra que intelectual, o, si se prefiere, espiritual, pues estas dos palabras son en suma equivalentes para nós, desde que nos negamos absolutamente a confundir la intelectualidad verdadera con la «racionalidad». La razón de ello es que, por definición misma, la distinción que determina la elite no puede operarse más que «por arriba», es decir, bajo la relación de las posibilidades más elevadas del ser; y es fácil darse cuenta de ello reflexionando un poco en el sentido propio de la palabra, tal como resulta directamente de su etimología. En efecto, desde el punto de vista propiamente tradicional, aquello que da a la palabra «elite» todo su valor, es que se deriva de «elegido»; y es eso, lo decimos claramente, lo que nos ha llevado a emplearla como lo hemos hecho, con preferencia a cualquier otra;

[1] ¡En el lenguaje de los periodistas, hay incluso una «élite deportiva», lo que, en efecto, es el último grado de degeneración que se pueda hacer sufrir a esta palabra!

pero todavía es menester precisar un poco más cómo debe entenderse esto[1]. Es menester no creer que vamos a detenernos aquí en el sentido religioso y exotérico que, sin duda, es aquel donde se habla más habitualmente de los «elegidos», aunque, ciertamente, eso ya es algo que podría dar lugar bastante fácilmente a una transposición analógica apropiada a aquello de lo que se trata efectivamente; pero hay todavía otra cosa, de la que se podría encontrar una indicación hasta en la palabra evangélica bien conocida y frecuentemente citada, pero quizás insuficientemente comprendida: *Multi vocati, electi pauci*.

En el fondo, podríamos decir que la elite, tal como la entendemos, representa el conjunto de aquellos que poseen las cualificaciones requeridas para la iniciación, y que, naturalmente, son siempre una minoría entre los hombres; en un sentido, éstos son todos «llamados», en razón de la situación «central» que ocupa el ser humano en este estado de existencia, entre los demás seres que se encuentran igualmente en él[2], pero hay pocos «elegidos», y, en las condiciones de la época actual, hay ciertamente menos que nunca[3]. Se podría objetar que esta elite existe siempre de hecho, ya que, por poco numerosos que sean los que están cualificados, en el sentido iniciático de la palabra, no obstante, hay al menos algunos, y, por lo demás, aquí, el número importa poco[4]; eso es verdad, pero ellos no representan así más que una elite virtual, o, se podría decir, la posibilidad de la elite, y, para que ésta se constituya efectivamente, es menester ante todo que ellos mismos tomen consciencia de su cualificación. Por otra parte, debe entenderse bien que, como lo hemos explicado precedentemente, las cualificaciones iniciáticas, tal como pueden determinarse desde el punto de vista propiamente «técnico», no son todas de un orden exclusivamente intelectual, sino que conllevan también la consideración de otros elementos constitutivos del ser humano; pero eso no cambia absolutamente nada de lo

[1] Naturalmente, aquí no vamos a ocuparnos de la concepción social moderna y profana de una «elección» que procede del «sufragio universal», y que, por consiguiente, se opera «por abajo» pretendiendo hacer derivar lo superior de lo inferior, contrariamente a toda noción de verdadera jerarquía.

[2] Esto no es verdad sólo en lo que concierne al mundo corporal, sino también en lo que concierne a las modalidades de existencia individual.

[3] Se podría decir que, en razón del movimiento de «descenso» cíclico, debe haber necesariamente cada vez menos; y por eso es posible comprender lo que quiere decir la afirmación tradicional según la cual el ciclo actual terminará cuando «el número de los elegidos esté completo».

[4] Es evidente que, en todo lo que se refiere a la élite, es menester no considerar nunca más que una cuestión de «cualidad» y no de «cantidad».

que hemos dicho de la definición de la elite, puesto que, sean cuales sean en sí mismas estas cualificaciones, es siempre en vista de una realización esencialmente intelectual o espiritual como deben ser consideradas, y es en eso donde reside en definitiva su única razón de ser.

Normalmente, todos aquellos que están cualificados así deberían tener, por eso mismo, la posibilidad de obtener una iniciación; si la cosa no es así de hecho, eso se debe en suma únicamente al estado presente del mundo occidental, y, a este respecto, la desaparición de la elite consciente de sí misma y la ausencia de organizaciones iniciáticas adecuadas para recibirla aparecen como dos hechos estrechamente ligados entre sí, correlativos en cierto modo, sin que haya siquiera quizás lugar a preguntarse cuál ha podido ser una consecuencia del otro. Pero, por otra parte, es evidente que organizaciones iniciáticas que fueran verdadera y plenamente lo que deben ser, y no simplemente vestigios más o menos degenerados de lo que fue antaño, no podrían reformarse más que si encontraran elementos que poseen, no sólo la aptitud inicial necesaria a título de condición previa, sino también las disposiciones efectivas determinadas por la consciencia de esta aptitud, ya que es a ellos a quienes pertenece ante todo «aspirar» a la iniciación, y sería invertir las relaciones pensar que ésta debe venir a ellos independientemente de esta aspiración, que es como una primera manifestación de la actitud esencialmente «activa» exigida por todo lo que es de orden verdaderamente iniciático. Por eso es por lo que la reconstitución de la elite, queremos decir de la elite consciente de sus posibilidades iniciáticas, aunque no puedan ser más que posibilidades latentes y no desarrolladas en tanto que no ha sido obtenido un vinculamiento tradicional regular, es aquí la condición primera de la que depende todo el resto, del mismo modo que la presencia de materiales previamente preparados es indispensable para la construcción de un edificio, aunque, evidentemente, esos materiales no puedan desempeñar su destino más que cuando hayan encontrado su sitio en el edificio mismo.

Suponiendo que la iniciación, en tanto que vinculamiento a una «cadena» tradicional, ha sido obtenida realmente por aquellos que pertenecen a la elite, quedará que considerar todavía, para cada uno de ellos, la posibilidad de ir más o menos lejos, es decir, primeramente, de pasar de la iniciación virtual a la iniciación efectiva, y después, de alcanzar en ésta la posesión de tal o cual grado más o menos elevado, según la

extensión de sus propias posibilidades particulares. Por consiguiente, para el paso de un grado a otro, habrá lugar a considerar lo que se podría llamar una elite en el interior de la elite misma[1], y es en este sentido como algunos han podido hablar de la «elite de la elite»[2]; en otros términos, se pueden considerar «elecciones» sucesivas, y cada vez más restringidas en cuanto al número de los individuos a quienes conciernen, «elecciones» que se operan siempre «por arriba» y según el mismo principio, y que corresponden en suma a los diferentes grados de la jerarquía iniciática[3]. Así, gradualmente, se puede llegar hasta la «elección» suprema, la que se refiere al «adeptado», es decir, al cumplimiento de la meta última de toda iniciación; y, por consiguiente, el elegido en el sentido más completo de esta palabra, aquel que se podría llamar el «elegido perfecto», será el que llegue finalmente a la realización de la «Identidad Suprema»[4].

---

[1] Subsistía todavía una alusión bastante clara a esto en la Masonería del siglo XVIII, cuando se habla en ella de la constitución de un sistema de altos grados «en el interior» de una Logia ordinaria.

[2] Bien entendido, en eso no se trata en modo alguno de «elites» diferentes, sino más bien de grados en una única y misma élite.

[3] Es en esta acepción como la palabra «elegido» se encuentra, por ejemplo, en la designación de algunos grados superiores de diversos Ritos masónicos, lo que, por lo demás, no quiere decir ciertamente que se haya guardado siempre ahí la consciencia real de su significación y de todo lo que implica verdaderamente.

[4] En la tradición islámica, *El-Mustafâ*, «el Elegido», es uno de los nombres del Profeta; cuando esta palabra se emplea así por excelencia, se refiere pues efectivamente al «Hombre Universal».

CAPÍTULO XLIV

DE LA JERARQUÍA INICIÁTICA

Lo que acabamos de indicar en último lugar, a propósito de la jerarquía iniciática, tiene necesidad de ser precisado aún en algunos respectos, ya que, sobre este tema como sobre tantos otros, se producen confusiones muy frecuentes, no sólo en el mundo puramente profano, de lo que, en suma, no habría lugar a extrañarse, sino incluso entre aquellos que, a un título o a otro, deberían estar normalmente más instruidos sobre aquello de lo que se trata. Por lo demás, parece que toda idea de jerarquía, incluso fuera del dominio iniciático, esté particularmente oscurecida en nuestra época, y que sea una de aquellas contra las que se encarnizan más especialmente las negaciones del espíritu moderno, lo que, a decir verdad, es perfectamente conforme al carácter esencialmente antitradicional de éste, carácter del que, en el fondo, el «igualitarismo» bajo todas sus formas representa simplemente uno de sus aspectos. Por eso no es menos extraño y casi increíble, para quien no está desprovisto de toda facultad de reflexión, ver a este «igualitarismo» admitido abiertamente, e incluso proclamado con insistencia, por miembros de organizaciones iniciáticas que, por disminuidas o incluso desviadas que puedan estar bajo muchos puntos de vista, no obstante, conservan siempre forzosamente una cierta constitución jerárquica, a falta de la cual no podrían subsistir de ninguna manera[1]. Evidentemente, en eso hay algo de paradójico, e incluso contradictorio, que no puede explicarse más que por el extremo desorden que reina por todas partes actualmente; y, por lo demás, sin un tal desorden, las concepciones profanas no hubieran podido invadir nunca, como lo han hecho, un dominio que debe estarles estrictamente cerrado por definición misma, y sobre el que, en condiciones normales, no pueden ejercer absolutamente ninguna influencia. No es necesario insistir más en ello aquí, ya que está bien claro que no es a aquellos que niegan expresamente toda jerarquía a quienes podemos pensar dirigirnos; lo que queremos decir sobre todo, es que, cuando las cosas han llegado a un tal punto, no es de extrañar que esta idea sea a veces más o

[1] De hecho, esta constitución jerárquica ha sido alterada por la introducción de algunas formas «parlamentarias» tomadas a las instituciones profanas, pero, a pesar de todo, por eso no subsiste menos en la organización de los grados superpuestos.

menos mal comprendida por aquellos mismos que la admiten todavía, y que les ocurra equivocarse sobre las diferentes aplicaciones que conviene hacer de ella.

Toda organización iniciática en sí misma, es esencialmente jerárquica, de manera que se podría ver en eso uno de sus caracteres fundamentales, aunque, bien entendido, este carácter no le sea exclusivamente propio, ya que existe también en las organizaciones tradicionales «exteriores», queremos decir, en las que dependen del orden exotérico; e incluso puede existir aún, en un cierto sentido (ya que en toda desviación hay naturalmente grados), hasta en organizaciones profanas, en tanto que éstas estén constituidas, en su orden, según reglas normales, al menos en la medida en que estas reglas sean compatibles con el punto de vista profano mismo[1]. No obstante, la jerarquía iniciática tiene algo de especial que la distingue de todas las demás: es que está formada esencialmente por grados de «conocimiento», con todo lo que implica esta palabra entendida en su verdadero sentido (y, cuando se toma en la plenitud de éste, es de conocimiento efectivo de lo que se trata en realidad), ya que en eso consisten propiamente los grados de la iniciación, y ninguna otra consideración diferente de ésta podría intervenir ahí. Algunos han representado estos grados por una serie de recintos concéntricos a los que debe accederse sucesivamente, lo que es una imagen muy exacta, ya que es en efecto a un «centro» a lo que se trata de acercarse cada vez más, hasta alcanzarlo finalmente en el último grado; otros han comparado también la jerarquía iniciática a una pirámide, cuyos sillares van siempre estrechándose a medida que uno se eleva desde la base hacia la cima, para desembocar, aquí también, en un punto único, que juega el mismo papel que el centro en la figura precedente; por lo demás, cualquiera que sea el simbolismo adoptado a este respecto, es precisamente esta jerarquía de grados lo que teníamos en vista al hablar de las distinciones sucesivas que se operan en el interior de la elite.

Debe entenderse bien que estos grados pueden ser indefinidamente múltiples, como los estados a los que corresponden y que implican esencialmente en su realización, ya que, verdaderamente, es de estados diferentes, o al menos de modalidades diferentes de un estado, en tanto que las posibilidades individuales humanas todavía no se han

[1] Como ejemplo de organizaciones jerárquicas profanas, se puede citar la de los ejércitos modernos, que es quizás la que queda aún visible en las condiciones actuales, ya que, en lo que se refiere a las jerarquías administrativas, en realidad apenas merecen ya este nombre bajo ninguna relación.

rebasado, de lo que se trata desde que el conocimiento es efectivo y ya no simplemente teórico. Por consiguiente, como ya lo hemos indicado precedentemente, los grados existentes en una organización iniciática cualquiera no representarán nunca más que una suerte de clasificación más o menos general, forzosamente «esquemática» aquí como en todas las cosas, y limitada en suma a la consideración distinta de algunas etapas principales o más claramente caracterizadas. Según el punto de vista particular en el que uno se coloque para establecer una tal clasificación, los grados así distinguidos de hecho podrán ser naturalmente más o menos numerosos[1], sin que sea menester por eso ver en estas diferencias numéricas una contradicción o una incompatibilidad cualquiera, ya que, en el fondo, esta cuestión no toca a ningún principio doctrinal y depende simplemente de los métodos más especiales que pueden ser propios a cada organización iniciática, aunque sea en el interior de una misma forma tradicional, y con mayor razón cuando se pasa de una de estas formas a otra. A decir verdad, en todo eso no puede haber ninguna distinción perfectamente delimitada que no sea la de los «misterios menores» y los «misterios mayores», es decir, como lo hemos explicado, de lo que se refiere respectivamente al estado humano y a los estados superiores del ser; todo el resto, en el dominio de los unos y de los otros, no son más que subdivisiones que pueden ser llevadas más o menos lejos por razones de orden contingente.

Por otra parte, es menester comprender también que la repartición de los miembros de una organización iniciática en sus diferentes grados no es en cierto modo más que «simbólica» en relación a la jerarquía real, porque, en muchos casos, la iniciación a un grado cualquiera puede no ser más que virtual (y entonces no puede tratarse, naturalmente, más que de grados de conocimiento teórico, pero al menos es eso lo que deberían ser siempre normalmente). Si la iniciación fuera siempre efectiva, o lo deviniera obligatoriamente antes de que el individuo tuviera acceso a un grado superior, las dos jerarquías coincidirían enteramente; pero, si la cosa es perfectamente concebible en principio, es menester reconocer que apenas es realizable de hecho, y que lo es tanto menos, en algunas organizaciones, cuanto que éstas han sufrido una degeneración más o menos acentuada, y cuanto que admiten demasiado fácilmente, e incluso a todos los grados, a miembros cuya mayor parte son desafortunadamente muy poco aptos para obtener más que una simple iniciación virtual. No obstante, si éstos son defectos

[1] Hemos mencionado más atrás las divisiones en tres y siete grados, y es evidente que, en la diversidad de las formas iniciáticas, pueden existir todavía otras muchas.

inevitables en una cierta medida, no atentan en nada contra la noción misma de la jerarquía iniciática, que permanece completamente independiente de todas las circunstancias de este género; un estado de hecho, por enojoso que sea, nada puede contra un principio y no podría afectarle de ninguna manera; y la distinción que acabamos de indicar resuelve naturalmente la objeción que podría presentarse al pensamiento de aquellos que han tenido la ocasión de constatar, en las organizaciones iniciáticas de las que pueden tener algún conocimiento, la presencia, incluso en los grados superiores, por no decir hasta en la cima misma de la jerarquía aparente, de individualidades a las que les falta muy manifiestamente toda iniciación efectiva.

Otro punto importante es éste: una organización iniciática conlleva no solo una jerarquía de grados, sino también una jerarquía de funciones, y éstas son dos cosas completamente distintas, que es menester tener cuidado de no confundir nunca, ya que la función de la que alguien puede estar investido, a cualquier nivel que sea, no le confiere un nuevo grado y no modifica en nada el que ya posee. Por así decir, la función no tiene más que un carácter «accidental» en relación al grado: el ejercicio de una función determinada puede exigir la posesión de tal o cual grado, pero nunca está vinculado necesariamente a ese grado, por elevado que pueda ser; y, además, la función que puede no ser más que temporal, puede tocar a su fin por razones múltiples, mientras que el grado constituye siempre una adquisición permanente, obtenida de una vez por todas, y que nunca podría perderse de ninguna manera, y eso ya sea que se trate de iniciación efectiva o incluso simplemente de iniciación virtual.

Esto, lo anotamos todavía, acaba de precisar la significación real que conviene atribuir a algunas de las cualificaciones secundarias a las que hemos hecho alusión precedentemente: además de las cualificaciones requeridas para la iniciación misma, puede haber, por añadidura, otras cualificaciones más particulares que se requieran sólo para desempeñar tal o cual función en una organización iniciática. En efecto, la aptitud para recibir la iniciación, incluso hasta el grado más elevado, no implica necesariamente la aptitud para ejercer una función cualquiera, aunque fuera la más simple de todas; pero, en todos los casos, lo único que es verdaderamente esencial, es la iniciación misma con sus grados, puesto que es ella la que influye de una manera efectiva sobre el estado real del ser, mientras que la función no podría modificarle de ninguna manera ni agregarle nada.

Por consiguiente, la jerarquía iniciática verdaderamente esencial es la de los grados, y, por lo demás, es por eso por lo que, de hecho, es como la marca particular de la constitución de las organizaciones iniciáticas; desde que es de «conocimiento» de lo que se trata propiamente en toda iniciación, es muy evidente que el hecho de estar investido de una función no importa nada bajo este aspecto, incluso en lo que concierne al simple conocimiento teórico, y con mayor razón en lo que concierne al conocimiento efectivo; puede dar, por ejemplo, la facultad de transmitir la iniciación a otros, o también la de dirigir algunos trabajos, pero no la de acceder uno mismo a un estado más elevado. No podría haber ningún grado o estado espiritual que sea superior al del «adepto»; que aquellos que han llegado a él ejerzan por añadidura algunas funciones, de enseñanza u otras, o que no ejerzan ninguna, eso no constituye en absoluto ninguna diferencia bajo este aspecto; y lo que es verdad a este respecto para el grado supremo lo es igualmente, en todos los escalones de la jerarquía, para cada uno de los grados inferiores[1]. Por consiguiente, cuando se habla de la jerarquía iniciática sin precisar más, debe entenderse bien que es siempre de la jerarquía de los grados de lo que se trata; es ésta, y únicamente ésta, la que, como lo decíamos más atrás, define las «elecciones» sucesivas que van gradualmente desde el simple vinculamiento iniciático hasta la identificación con el «centro», y no sólo, al término de los «misterios menores», con el centro de la individualidad humana, sino también, al término de los «misterios mayores», con el centro mismo del ser total, es decir, en otros términos, hasta la realización de la «Identidad Suprema».

[1] Recordamos que el «adepto» es propiamente aquel que ha alcanzado la plenitud de la iniciación efectiva; algunas escuelas esotéricas hacen no obstante una distinción entre lo que llaman «adepto menor» y «adepto mayor»; estas expresiones deben comprenderse entonces, originariamente al menos, como designando a aquel que ha llegado a la perfección respectivamente en el orden de los «misterios menores» y en el de los «misterios mayores».

CAPÍTULO XLV

DE LA INFALIBILIDAD TRADICIONAL

Puesto que hemos sido conducidos a decir algunas palabras de la jerarquía de las funciones iniciáticas, debemos considerar todavía otra cuestión que se vincula a ella más particularmente, y que es la de la infalibilidad doctrinal; por lo demás, podemos hacerlo colocándonos no sólo desde el punto de vista propiamente iniciático, sino desde el punto de vista tradicional en general, que comprende tanto el orden exotérico como el orden esotérico. Ante todo, lo que es menester establecer en principio, para comprender bien de qué se trata, es que lo que es propiamente infalible, es la doctrina misma y únicamente ella, y no los individuos humanos como tales, cualesquiera que puedan ser por lo demás; y, si la doctrina es infalible, es porque es una expresión de la verdad, que, en sí misma, es absolutamente independiente de los individuos que la reciben y que la comprenden. La garantía de la doctrina reside, en definitiva, en su carácter «no humano»; y, por lo demás, se puede decir que toda verdad, de cualquier orden que sea, si se considera desde el punto de vista tradicional, participa de este carácter, ya que no es verdad sino porque se vincula a los principios superiores y deriva de ellos a título de consecuencia más o menos inmediata, o de aplicación a un dominio determinado. La verdad no está hecha por el hombre, como lo querrían los «relativistas» y los «subjetivistas» modernos, sino que se impone al contrario a él; no «desde el exterior» a la manera de una obligación «física», sino, en realidad, «desde el interior», porque el hombre no está obligado evidentemente a «reconocerla» como verdad más que si primeramente la «conoce», es decir, si ella ha penetrado en él y si él se la ha asimilado realmente[1]. En efecto, es menester no olvidar que todo conocimiento verdadero es esencialmente, y en toda la medida en que existe realmente, una identificación del conocedor y de lo conocido: identificación todavía imperfecta y como «por reflejo» en el caso de un conocimiento simplemente teórico, e identificación perfecta en el caso de un conocimiento efectivo.

---

[1] Decimos que el hombre se asimila una verdad, porque es la manera de hablar más habitual, pero se podría decir también, inversamente, que se asimila él mismo a esta verdad; seguidamente se comprenderá la importancia de esta precisión.

De esto resulta que todo hombre será infalible cuando expresa una verdad que conoce realmente, es decir, a la cual se ha identificado[1]; pero no es en tanto que individuo humano como será infalible entonces, sino en tanto que, en razón de esta identificación, representa, por así decir, esta verdad misma; en todo rigor, en parecido caso, no se debería decir que él expresa la verdad, sino más bien que la verdad se expresa por él. Desde este punto de vista, la infalibilidad no aparece de ninguna manera como algo extraordinario o excepcional, ni como constituyendo un «privilegio» cualquiera; de hecho, no importa quién la posee en la medida en la que es «competente», es decir, para todo aquello que conoce en el verdadero sentido de esta palabra[2]; naturalmente, toda la dificultad estará en determinar los límites reales de esta competencia en cada caso particular. No hay que decir que estos límites dependerán del grado de conocimiento que el ser haya alcanzado, y que serán tanto más extensos cuanto más elevado sea ese grado; y, por consiguiente, es evidente también que la infalibilidad en un cierto orden de conocimiento no entrañará de ninguna manera la infalibilidad en otro orden superior o más profundo, y que, por ejemplo, para aplicar esto a la división más general que se pueda establecer en las doctrinas tradicionales, la infalibilidad en el dominio exotérico no entrañará de ninguna manera la infalibilidad en el dominio esotérico e iniciático.

En lo que acabamos de decir, hemos considerado la infalibilidad como propiamente vinculada al conocimiento, es decir, como inherente en suma al ser que posee este conocimiento, o más exactamente al estado que ha alcanzado por él, y eso no en tanto que es tal o cual ser, sino en tanto que, en ese estado, se ha identificado realmente con la parte de verdad correspondiente. Por lo demás, se puede decir que en eso se trata de una infalibilidad que no concierne en cierto modo más que al ser mismo al que pertenece, como formando parte integrante de su estado interior, y que no tiene porque ser reconocida por otros, si el ser de que se trata no está revestido expresamente de una

[1] Aquí habría que hacer una reserva, puesto que la expresión o la formulación de la verdad puede ser inadecuada, y puesto que incluso lo es forzosamente siempre en una cierta medida; pero esto no toca en nada al principio mismo.

[2] Así, para tomar el ejemplo más simple, un niño mismo, si ha comprendido y asimilado una verdad matemática elemental, será infalible cada vez que enuncie esta verdad; pero, por el contrario, no lo será de ninguna manera cuando no haga más que repetir cosas que simplemente haya «aprendido de memoria», sin haberlas asimilado de ninguna manera.

cierta función particular, y más precisamente de una función de enseñanza de la doctrina; en la práctica, esto evitará los errores de aplicación que son siempre posibles debido al hecho de la dificultad, que indicábamos hace un momento, de determinar «desde el exterior» los límites de esta infalibilidad. Pero, por otra parte, en toda organización tradicional, hay otro tipo de infalibilidad, que, ella sí, está vinculada exclusivamente a la función de enseñanza, en cualquier orden que se ejerza, ya que esto se aplica también a la vez a los dos dominios exotérico y esotérico, considerando a cada uno de ellos, naturalmente, en sus límites propios; y es sobre todo bajo esta relación como se puede ver, de una manera particularmente clara, que la infalibilidad no pertenece de ninguna manera a los individuos como tales, puesto que, en este caso, es enteramente independiente de lo que puede ser en sí mismo el individuo que ejerce la función de que se trata.

Es menester remitirse aquí a lo que hemos dicho precedentemente sobre el tema de la eficacia de los ritos: esta eficacia es esencialmente inherente a los ritos mismos, en tanto que son los medios de acción de una influencia espiritual; así pues, el rito actúa independientemente de lo que vale, bajo cualquier relación que sea, el individuo que lo cumple, e incluso sin que sea en modo alguno necesario que éste tenga una consciencia efectiva de esta eficacia[1]. Es menester solamente, si el rito es de aquellos que están reservados a una función especializada, que el individuo haya recibido, de la organización tradicional de la que depende, el poder de cumplirlo válidamente; no se requiere ninguna otra condición, y si esto puede exigir, como lo hemos visto, algunas cualificaciones particulares, éstas, en todo caso, no se refieren a la posesión de un cierto grado de conocimiento, sino que son únicamente aquellas que hacen posible que la influencia espiritual actúe en cierto modo a través del individuo, sin que la constitución particular de éste le ponga ningún obstáculo. El hombre deviene entonces propiamente un «portador» o un «transmisor» de una influencia espiritual; eso es lo único que importa, ya que, ante esta influencia de orden esencialmente supraindividual, y, por consiguiente, en tanto que cumple la función para la que está investido, su individualidad ya no cuenta y desaparece incluso enteramente. Ya hemos insistido sobre la importancia de este papel de «transmisor», particularmente en lo que concierne a los ritos iniciáticos; es también este mismo papel el que se ejerce al respecto de la doctrina

[1] Recordamos que esto es verdad para los ritos exotéricos, como la doctrina católica lo reconoce expresamente, tanto como para los ritos iniciáticos.

cuando se trata de una función de enseñanza; y por lo demás, entre estos dos aspectos, y por consiguiente entre la naturaleza de las funciones correspondientes, hay una relación muy estrecha en realidad, que resulta directamente del carácter de las doctrinas tradicionales mismas.

En efecto, así como lo hemos explicado ya a propósito del simbolismo, no es posible establecer una distinción absolutamente clara, y todavía menos una separación, entre lo que depende de los ritos y lo que depende de la doctrina, y, por consiguiente, entre el cumplimiento de aquellos y la enseñanza de ésta, que, incluso si constituyen exteriormente dos funciones diferentes, no obstante son de la misma naturaleza en el fondo. El rito conlleva siempre una enseñanza en sí mismo, y la doctrina, en razón de su carácter «no humano» (que, lo recordamos, se traduce muy particularmente por la forma propiamente simbólica de su expresión), lleva también en sí misma la influencia espiritual, de suerte que no son verdaderamente más que dos aspectos complementarios de una única y misma realidad; y eso, aunque lo hemos dicho primero más especialmente en lo que concierne al dominio iniciático, puede extenderse también, de una manera completamente general, a todo lo que es de orden tradicional. En principio, no hay ninguna distinción que hacer a este respecto; de hecho, sólo puede haber una, en el sentido de que, puesto que en el dominio iniciático la meta esencial es de puro conocimiento, una función de enseñanza, a un cualquier grado que sea, normalmente no debería ser confiada más que a aquel que posee un conocimiento efectivo de lo que debe enseñar (tanto más cuanto que lo que importa aquí es menos la exterioridad de la enseñanza que el resultado de orden interior que debe contribuir a producir en los que la reciben), mientras que, en el orden exotérico cuya meta inmediata es otra, aquel que ejerce una tal función puede tener muy bien simplemente un conocimiento teórico suficiente para expresar la doctrina de una manera inteligible; pero, en todo caso, eso no es lo esencial, al menos en lo que se refiere a la infalibilidad vinculada a la función misma.

Desde este punto de vista, se puede decir esto: el hecho de estar investido regularmente de algunas funciones permite, a él sólo y sin otra condición[1], cumplir tales o cuales ritos; de la misma manera, el hecho de estar investido regularmente de una

[1] Desde que decimos regularmente, eso implica en efecto necesariamente la posesión de las cualificaciones requeridas.

función de enseñanza entraña por sí mismo la posibilidad de cumplir válidamente esta función, y, para eso, debe conferir necesariamente la infalibilidad en los límites en los que se ejerza esta función; y, en el fondo, la razón de ello es la misma en uno y otro caso. Esta razón, es, por una parte, que la influencia espiritual es inherente a los ritos mismos que son su vehículo, y es también, por otra, que esta misma influencia espiritual es igualmente inherente a la doctrina por eso mismo de que ésta es esencialmente «no humana»; por consiguiente, es siempre ella, en definitiva, la que actúa a través de los individuos, ya sea en el cumplimiento de los ritos, ya sea en la enseñanza de la doctrina, y es ella la que hace que estos individuos, cualesquiera que puedan ser en sí mismos, puedan ejercer efectivamente la función de la que están encargados[1]. En estas condiciones, bien entendido, el intérprete autorizado de la doctrina, en tanto que ejerce su función como tal, no puede hablar nunca en su propio nombre, sino únicamente en el nombre de la tradición que representa entonces y que «encarna» de alguna manera, y que es la única realmente infalible; mientras ello es así, el individuo ya no existe, sino en calidad de simple «soporte» de la formulación doctrinal, que no desempeña en eso un papel más activo que el papel que desempeñan las hojas sobre las que se imprime un libro en relación a las ideas a las que sirve de vehículo. Por lo demás, si le ocurre hablar en su propio nombre, por eso mismo ya no está en el ejercicio de su función, y entonces no hace más que expresar simples opiniones individuales, en lo cual ya no es en modo alguno infalible, como tampoco lo sería otro individuo cualquiera; así pues, por sí mismo no goza de ningún «privilegio», ya que, desde que reaparece y se afirma su individualidad, deja de ser inmediatamente el representante de la tradición para no ser más que un hombre ordinario, que, como cualquier otro, bajo el aspecto doctrinal, vale solamente en la medida del conocimiento que posee realmente en propiedad, y que, en todo caso, no puede pretender imponer su autoridad a nadie[2]. Por consiguiente, la infalibilidad de que se trata está vinculada únicamente a la función y no al individuo, puesto que, fuera del ejercicio de esta función, o si el individuo deja de desempeñarla

[1] Es esta acción de la influencia espiritual, en lo que concierne a la enseñanza doctrinal, lo que el lenguaje de la teología católica designa como la «asistencia del Espíritu Santo».

[2] Todo esto es estrictamente conforme a la noción católica de la «infalibilidad pontificial»; lo que puede parecer extraño en ésta, y lo que en todo caso le es particular, es solo que la infalibilidad doctrinal se considere en ella como concentrada toda entera en una función ejercida exclusivamente por un solo individuo, mientras que, en las demás formas tradicionales, se reconoce generalmente que todos aquellos que ejercen una función regular de enseñanza participan de esta infalibilidad en una medida determinada por la extensión de su función misma.

por una razón cualquiera, ya no subsiste nada de esta infalibilidad en él; y nos encontramos aquí un ejemplo de lo que decíamos más atrás, a saber, que la función, contrariamente al grado de conocimiento, no agrega verdaderamente nada a lo que un ser es en sí mismo y no modifica realmente su estado interior.

Debemos precisar todavía que la infalibilidad doctrinal, tal como acabamos de definirla, está necesariamente limitada como la función misma a la que está vinculada, y eso de varias maneras: primeramente, no puede aplicarse más que en el interior de la forma tradicional de la que depende esta función, y es inexistente al respecto de todo lo que pertenece a cualquier otra forma tradicional; en otros términos, nadie puede pretender juzgar una tradición en el nombre de otra tradición, y una tal pretensión seria falsa e ilegítima, porque no se puede hablar en el nombre de una tradición más que de lo que concierne a esa tradición misma; eso es en suma evidente para quienquiera que no aporte al caso ninguna idea preconcebida. Después, si la función pertenece a un cierto orden determinado, no puede entrañar la infalibilidad más que para lo que se refiere a ese orden únicamente, que puede, según los casos, estar encerrado en límites más o menos estrechos: así, por ejemplo, sin salir del dominio exotérico, se puede concebir una infalibilidad que, en razón del carácter particular de la función a la que está vinculada, concierna únicamente a tal o cual rama de la doctrina, y no a la doctrina en su conjunto; y con mayor razón, una función de orden exotérico, cualquiera que sea, no podría conferir ninguna infalibilidad, ni por consecuencia ninguna autoridad, respecto del orden esotérico; y, aquí todavía, toda pretensión contraria, que implicaría, por lo demás, una inversión de las relaciones jerárquicas normales, no podría tener más que un valor rigurosamente nulo. Es indispensable observar siempre estas dos distinciones, por una parte entre las diferentes formas tradicionales, y por otra entre los diferentes dominios exotérico y esotérico[1], para prevenir todo abuso y todo error de aplicación en lo que concierne a la infalibilidad tradicional: más allá de los límites legítimos que convienen a cada caso, ya no hay infalibilidad, porque ya no se encuentra nada a lo que ella pueda aplicarse válidamente. Si hemos creído deber insistir en ello un poco más, es porque sabemos que muchas gentes tienen tendencia a desconocer estas verdades

[1] Sirviéndose del simbolismo geométrico, se podría decir que, por la primera de estas dos distinciones, la infalibilidad doctrinal está delimitada en un sentido horizontal, puesto que las formas tradicionales como tales se sitúan a un mismo nivel, y que, por la segunda, está delimitada en el sentido vertical, puesto que se trata entonces de dominios jerárquicamente superpuestos.

esenciales, ya sea porque su horizonte intelectual está limitado de hecho a una sola forma tradicional, ya sea porque, en esta forma misma, no conocen más que el punto de vista exotérico; todo lo que se les puede pedir, para que sea posible entenderse con ellos, es que sepan y quieran reconocer hasta dónde llega realmente su competencia, a fin de no correr nunca el riesgo de meterse en el terreno del prójimo, lo que, por lo demás, sería sobre todo lamentable para ellos mismos, ya que con eso no harían en suma más que dar la prueba de una incomprehensión probablemente irremediable.

CAPÍTULO XLVI

SOBRE DOS DIVISAS INICIÁTICAS

En los altos grados de la Masonería escocesa, hay dos divisas cuyo sentido se refiere a algunas de las consideraciones que hemos expuesto precedentemente: una es *Post Tenebras Lux*, y la otra es *Ordo ab Chao*; y, a decir verdad, su significación es tan estrechamente conexa que es casi idéntica, aunque la segunda sea quizás susceptible de una aplicación más extensa[1]. En efecto, una y otra se refieren a la «iluminación» iniciática, la primera directamente y la segunda por vía de consecuencia, puesto que es la vibración original del *Fiat Lux* la que determina el comienzo del proceso cosmogónico por el que el «caos» será ordenado para devenir el «cosmos»[2]. Las tinieblas representan siempre, en el simbolismo tradicional, el estado de las potencialidades no desarrolladas que constituyen el «caos»[3]; y, correlativamente, la luz se pone en relación con el mundo manifestado, en el que estas potencialidades serán actualizadas, es decir, el «cosmos»[4], siendo esta actualización determinada o «medida» a cada momento del proceso de manifestación, por la extensión de los «rayos solares» salidos del punto central donde ha sido proferido el *Fiat Lux* inicial.

---

[1] Si se pretende que, históricamente, esta divisa *Ordo ab Chao* ha expresado simplemente primero la intención de poner el orden en el «caos» de los grados y de los «sistemas» múltiples que habían visto la luz durante la segunda mitad del siglo XVIII, eso no constituye en modo alguno una objeción válida contra lo que decimos aquí, ya que, en todo caso, en eso no se trata más que de una aplicación muy especial, que no impide la existencia de otras significaciones más importantes.

[2] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. III.

[3] Hay también otro sentido superior del simbolismo de las tinieblas, que se refiere al estado de no manifestación principial; pero aquí no vamos a considerar más que su sentido inferior y propiamente cosmogónico.

[4] La palabra sánscrita *Loka*, «mundo», derivada de la raíz *Lok* que significa «ver», tiene una relación directa con la luz, como lo muestra por lo demás la aproximación con el latín *lux*; por otra parte, la vinculación de la palabra «Logia» a *loka*, verosímilmente posible por la intermediación del latín *locus* que es idéntica a ésta, está lejos de estar desprovista de sentido, puesto que la Logia se considera como un símbolo del mundo o del «cosmos»: es propiamente, por oposición a las «tinieblas exteriores» que corresponden al mundo profano, «el lugar iluminado y regular», donde todo se hace según el rito, es decir, conformemente al «orden» (*rita*).

Así pues, la luz es en efecto «después de las tinieblas», y eso no sólo desde el punto de vista «macrocósmico», sino igualmente desde el punto de vista «microcósmico» que es el de la iniciación, puesto que, a este respecto, las tinieblas representan el mundo profano, de donde viene el recipiendario, o el estado profano en el que éste se encuentra primero, hasta el momento preciso en que devendrá iniciado al «recibir la luz». Así pues, por la iniciación, el ser pasa de «las tinieblas a la luz», como el mundo, en su origen mismo (y el simbolismo del «nacimiento» es igualmente aplicable en los dos casos), ha pasado por ahí por el acto del Verbo creador y ordenador[1]; y así la iniciación es verdaderamente, según un carácter por lo demás muy general de los ritos tradicionales, una imagen de «lo que se hizo en el comienzo».

Por otra parte, el «cosmos», en tanto que «orden» o conjunto ordenado de posibilidades, no sólo es sacado del «caos» en tanto que estado «no ordenado», sino que es producido propiamente también a partir de éste (*ab Chao*), donde estas mismas posibilidades están contenidas en el estado potencial e «indistinguido», y que es así la *materia prima* (en un sentido relativo, es decir, más exactamente y en relación a la verdadera *materia prima* o substancia universal, la *materia secunda* de un mundo particular)[2] o el punto de partida «substancial» de la manifestación de este mundo, del mismo modo que el *Fiat Lux* es, por su lado, su punto de partida «esencial». De una manera análoga, el estado del ser anteriormente a la iniciación constituye la substancia «indistinguida» de todo lo que él podrá devenir efectivamente a continuación[3], puesto que, así como ya lo hemos dicho precedentemente, la iniciación no puede tener como efecto introducir en él posibilidades que no hubieran estado latentes en él (y, por lo demás, esa es la razón de ser de las cualificaciones requeridas como condición previa), de la misma manera que el *Fiat Lux* cosmogónico no agrega «substancialmente» nada a las posibilidades del mundo para el que se profiere; pero estas posibilidades aún no se

[1] El doble sentido de la palabra «orden» tiene aquí un valor particularmente significativo: en efecto, el sentido de «mandato» que se vincula a él igualmente se expresa formalmente por la palabra hebraica *yomar*, que traduce la operación del Verbo divino en el primer capítulo del Génesis; por lo demás, volveremos de nuevo sobre esto un poco más adelante.

[2] Cf. *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. II.

[3] Es propiamente la «piedra bruta» (*rough ashlar*) del simbolismo masónico.

encuentran en él más que en el estado «caótico y tenebroso»[1], y es menester la «iluminación» para que puedan comenzar a ordenarse y, por eso mismo, a pasar de la potencia al acto. En efecto, debe comprenderse bien que este paso no se efectúa instantáneamente, sino que se prosigue en el curso de todo el trabajo iniciático, del mismo modo que, desde el punto de vista «macrocósmico», este paso se prosigue durante todo el curso del ciclo de manifestación del mundo considerado; el «cosmos» o el «orden» no existe todavía más que virtualmente por el hecho del *Fiat Lux* inicial (que, en sí mismo, debe ser considerado como teniendo un carácter propiamente «intemporal», puesto que precede al desarrollo del ciclo de manifestación y, por consiguiente, no puede situarse en el interior de éste), y, del mismo modo, la iniciación no está cumplida más que virtualmente por la comunicación de la influencia espiritual cuya luz es en cierto modo su «soporte» ritual.

Las demás consideraciones que se pueden deducir aún de la divisa *Ordo ab Chao* se refieren más bien al papel de las organizaciones iniciáticas con respecto al mundo exterior: puesto que, como acabamos de decirlo, la realización del «orden», en tanto que no constituye más que uno con la manifestación misma en el dominio de un estado de existencia tal como nuestro mundo, se prosigue de una manera continua hasta el agotamiento de las posibilidades que están implicadas en ella (agotamiento por el que se alcanza el extremo límite hasta donde puede extenderse la «medida» de este mundo), todos los seres que son capaces de tomar consciencia de ello deben, cada uno en su sitio y según sus posibilidades propias, concurrir efectivamente a esta realización, que se designa también, en el orden general y exterior, como la realización del «plan del Gran Arquitecto del Universo», al mismo tiempo que cada uno de ellos, por el trabajo iniciático propiamente dicho, realiza en sí mismo, interiormente y en particular, el plan que corresponde a éste desde el punto de vista «microcósmico». Se puede comprender fácilmente que esto sea susceptible, en todos los dominios, de aplicaciones diversas y múltiples; así, en lo que concierne más especialmente al orden social, aquello de lo que se trata podrá traducirse por la constitución de una organización tradicional completa,

---

[1] O «informe y vacío», según otra traducción, por lo demás casi equivalente en el fondo, del *thohû va-bohû* del Génesis, que Fabre de Olivet traduce por «potencia contingente de ser en una potencia de ser», lo que, en efecto, expresa bastante bien el conjunto de las posibilidades particulares contenidas y como enrolladas, en el estado potencial, en la propia potencialidad misma de este mundo (o estado de existencia) considerado en su integralidad.

bajo la inspiración de las organizaciones iniciáticas que, al constituir su parte esotérica, serán como el «espíritu» mismo de todo el conjunto de esta organización social[1]; y esto representa bien, en efecto, incluso bajo el aspecto exotérico, un «orden» verdadero, por oposición al «caos» representado por el estado puramente profano al cual corresponde la ausencia de una tal organización.

Mencionaremos también, sin insistir más en ello, otra significación de un carácter más particular, que, por lo demás, se relaciona bastante directamente con la que acabamos de indicar en último lugar, ya que se refiere en suma al mismo dominio: esta significación se refiere a la utilización, para hacerlas concurrir a la realización del mismo plan de conjunto, de organizaciones exteriores, inconscientes de este plan como tales, y aparentemente opuestas las unas a las otras, bajo una dirección «invisible» única, que está ella misma más allá de todas las oposiciones; ya hemos hecho alusión a ello precedentemente, al señalar que esto había encontrado su aplicación, de una manera particularmente clara, en la tradición extremo oriental. En sí mismas, las oposiciones, por la acción desordenada que producen, constituyen en efecto una suerte de «caos» al menos aparente; pero se trata precisamente de hacer servir a este «caos» mismo (tomándolo en cierto modo como la «materia» sobre la cual se ejerce la acción del «espíritu» representado por las organizaciones iniciáticas del orden más elevado y más «interior») a la realización del «orden» general, del mismo modo que, en el conjunto del «cosmos», todas las cosas que parecen oponerse entre sí por eso no son menos realmente, en definitiva, elementos del orden total. Para que sea efectivamente así, es menester que lo que preside el «orden» desempeñe, en relación al mundo exterior, la función del «motor inmóvil»: éste, al estar en el punto fijo que es el centro de la «rueda cósmica», es por eso mismo como el quicio alrededor del cual gira esta rueda, la norma sobre la que se regula su movimiento; no puede serlo sino porque él mismo no participa en ese movimiento, y lo es sin tener que intervenir en él expresamente, y, por consiguiente, sin mezclarse de ninguna manera con la acción exterior, que pertenece toda entera a la circunferencia de la rueda[2]. Todo lo que es arrastrado en las

---

[1] Es lo que, en conexión con la divisa de la que hablamos al presente, se designa en la Masonería escocesa como el «reino del Sacro Imperio», por un recuerdo evidente de la constitución de la antigua «Cristiandad», considerada como una aplicación del «arte real» en una forma tradicional particular.

[2] Es la definición misma de la «actividad no actuante» de la tradición taoísta, y es también lo que hemos llamado precedentemente una «acción de presencia».

revoluciones de ésta no son más que modificaciones contingentes que cambian y pasan; únicamente permanece lo que, estando unido al principio, está invariablemente en el centro, inmutable como el Principio mismo; y el centro, al que nada puede afectar en su unidad indiferenciada, es el punto de partida de la multitud indefinida de estas modificaciones que constituyen la manifestación universal; y es también, al mismo tiempo, su punto de conclusión, ya que es en relación a él como se ordenan todas finalmente, del mismo modo que las potencias de todo ser se ordenan necesariamente en vista de su reintegración final a la inmutabilidad principial.

CAPÍTULO XLVII

«*VERBUM, LUX ET VITA*»

Hemos hecho alusión hace un momento al acto del Verbo que produce la «iluminación» que está en el origen de toda manifestación, y que se encuentra analógicamente en el punto de partida del proceso iniciático; esto, aunque esta cuestión pueda parecer un poco fuera del tema principal de nuestro estudio (pero, en razón de la correspondencia de los puntos de vista «macrocósmico» y «microcósmico», eso no es más que una apariencia), nos lleva a señalar la estrecha conexión que existe, desde el punto de vista cosmogónico, entre el sonido y la luz, y que se expresa muy claramente por la asociación e incluso la identificación establecida en el comienzo del Evangelio de San Juan, entre los términos *Verbum, Lux et Vita*[1]. Se sabe que la tradición hindú, que considera la «luminosidad» (*taijasa*) como caracterizando propiamente al estado sutil (y veremos enseguida la relación de ésta con el último de los tres términos que acabamos de recordar), afirma por otra parte la primordialidad del sonido (*shabda*) entre las cualidades sensibles, como correspondiendo al éter (*âkâsha*) entre los elementos; así enunciada, esta afirmación se refiere inmediatamente al mundo corporal, pero, al mismo tiempo, es susceptible también de transposición a otros dominios[2], ya que, en realidad, no hace más que traducir, al respecto de este mundo corporal que no representa en suma más que un simple caso particular, el proceso mismo de la manifestación universal. Si se considera ésta en su integridad, esta misma afirmación deviene la de la producción de todas las cosas en cualquier estado que sea, por el Verbo o la Palabra Divina, que está así en el comienzo o, para decirlo mejor (puesto que en eso se trata de algo

[1] No carece de interés notar a este propósito que, en las organizaciones masónicas que han conservado más completamente las antiguas formas rituales, la Biblia colocada sobre el altar debe estar abierta precisamente en la primera página del Evangelio de San Juan.

[2] Por lo demás, esto resulta evidentemente por el hecho de que la teoría sobre la que reposa la ciencia de los *mantras* (*mantra-vidyâ*) distingue diferentes modalidades del sonido: *parâ* o no manifestado, *pashyantî* y *vaikharî*, que es la palabra articulada; únicamente esta última se refiere propiamente al sonido como cualidad sensible, perteneciente al orden corporal.

esencialmente «intemporal»), en el principio de toda manifestación[1], lo que se encuentra también indicado expresamente en el comienzo del Génesis hebraico, donde se ve, así como ya lo hemos dicho, que la primera palabra proferida, como punto de partida de la manifestación, es el *Fiat Lux* por el que es iluminado y organizado el caos de las posibilidades; esto establece precisamente la relación directa que existe, en el orden principial, entre lo que puede designarse analógicamente como el sonido y la luz, es decir, en suma, aquello de lo que el sonido y la luz, en el sentido ordinario de estas palabras, son las expresiones respectivas en nuestro mundo.

Aquí, hay lugar a hacer una precisión importante: el verbo *amar*, que se emplea en el texto bíblico, y que se traduce habitualmente por «decir», tiene en realidad como sentido principal, tanto en hebreo como en árabe, el de «mandar» u «ordenar»; la Palabra divina es la «orden» (*amr*) por la que se efectúa la creación, es decir, la producción de la manifestación universal, ya sea en su conjunto, ya sea en una cualquiera de sus modalidades[2]. Según la tradición islámica igualmente, la primera creación es la de la Luz (*En-Nûr*), que se dice *min amri´Llah*, es decir, que procede inmediatamente de la orden o del mandato divino; y, si puede decirse, esta creación se sitúa en el «mundo», es decir, en el estado o en el grado de existencia, que, por esta razón, se designa como *âlamul-amr*, y que, hablando propiamente, constituye el mundo espiritual puro. En efecto, la Luz inteligible es la esencia (*dhât*) del «Espíritu» (*Er-Rûh*), y éste, cuando se considera en el sentido universal, se identifica a la Luz misma; por eso es por lo que las expresiones *En-Nûr el-muhammadî* y *Er-Rûh el-muhammadî* son equivalentes, designando una y otra la forma principial y total del «Hombre Universal»[3], que es *awwalu khalqi´Llah*, «el primero de la creación Divina». Ese es el verdadero «Corazón del Mundo», cuya expansión produce la manifestación de todos los seres, mientras que su contracción los conduce finalmente a su Principio[4]; y así es a la vez «el primero y el

---

[1] Son las primeras palabras mismas del Evangelio de San Juan: *In principio erat Verbum*.

[2] Debemos recordar aquí la conexión que existe entre los dos sentidos diferentes de la palabra «orden», que ya hemos mencionado en una nota precedente.

[3] Ver *El Simbolismo de la Cruz*, p. 58, ed. francesa.

[4] El simbolismo del doble movimiento del corazón debe considerarse aquí como equivalente al movimiento bien conocido, concretamente en la tradición hindú, de las dos fases inversas y complementarias de la respiración; en los dos casos, se trata siempre de una expansión y de una contracción alternadas, que corresponden también a los dos términos *coagula* y *solve* del hermetismo, pero a condición de tener cuidado de observar que las dos fases deben tomarse en sentido inverso según

último» (*el-awwal wa el-akher*) en relación a la creación, como *Allâh* mismo es «el Primero y el Último» en el sentido absoluto[1]. «Corazón de los corazones y Espíritu de los espíritus» (*Qalbul-qulûbi wa Rûhul-arwâh*), es en su seno donde se diferencian los «espíritus» particulares, los ángeles (*el-malâikah*) y los «espíritus separados» (*el-arwâh el mujarradah*), que son así formados de la Luz primordial como de su única esencia, sin mezcla de los elementos que representan las condiciones determinantes de los grados inferiores de la existencia[2].

Si pasamos ahora a la consideración más particular de nuestro mundo, es decir, del grado de existencia al que pertenece el estado humano (considerado aquí íntegramente, y no restringido únicamente a su modalidad corporal), debemos encontrar en él, como «centro», un principio correspondiente a éste «Corazón universal» y que no sea en cierto modo más que su especificación en relación al estado de que se trata. Es este principio el que la doctrina hindú designa como *Hiranyagarbha*: es un aspecto de *Brahmâ*, es decir, del Verbo productor de la manifestación[3], y, al mismo tiempo, es también «Luz», como lo indica la designación de *Taijasa* dada al estado sutil que constituye su propio «mundo», y del que contiene esencialmente en sí mismo todas las posibilidades[4]. Es aquí donde encontramos el tercero de los términos que hemos mencionado primeramente: esta Luz cósmica, para los seres manifestados en este dominio, y en conformidad con sus condiciones particulares de existencia, aparece como «Vida»; *Et Vita erat Lux hominun*, dice, exactamente en este sentido, el Evangelio de San Juan. Así pues, bajo este aspecto, *Hiranyagarbha* es como el «principio vital» de este mundo todo entero, y es por eso por lo que es llamado *jîva-ghana*, puesto que toda vida está

---

que las cosas se consideren en relación al Principio o en relación a la manifestación, de tal suerte que es la expansión principial la que determina la «coagulación» de lo manifestado, y es la contracción principial la que determina su «solución».

[1] Todo esto tiene igualmente una relación con el papel de *Metatron* en la Kabbala hebraica.

[2] Es fácil ver que esto de lo que se trata aquí puede ser identificado al dominio de la manifestación supraindividual.

[3] Es «productor» en relación a nuestro mundo, pero, al mismo tiempo, es «producido» en relación al Principio supremo, y por eso es por lo que también es llamado *Kârya-Brahma*.

[4] Ver *El hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XIV. — Esta naturaleza luminosa está claramente indicada en el nombre mismo de *Hiranyagarbha*, ya que la luz es simbolizada por el oro (*hiranya*), que es, el mismo, la «luz mineral», y que corresponde, entre los metales, al sol entre los planetas; y se sabe que el sol es también, en el simbolismo de todas las tradiciones, una de las figuras del «Corazón del Mundo».

sintetizada principialmente en él; la palabra *ghana* indica que aquí nos encontramos de nuevo con esta forma «global» de la que hablábamos más atrás a propósito de la Luz primordial, de suerte que la «Vida» aparece en ella como una imagen o una reflexión del «Espíritu» en un cierto nivel de manifestación[1]; y esta misma forma es también la del «Huevo del Mundo» (*Brahmânda*), del que, según la significación de su nombre, *Hiranyagarbha* es el «germen» vivificante[2].

En un cierto estado, que corresponde a esta primera modalidad sutil del orden humano que constituye propiamente el mundo de *Hiranyagarbha* (pero, bien entendido, sin que haya todavía identificación con el «centro» mismo)[3], el ser se siente como una ola del «Océano primordial»[4], sin que sea posible decir si esta ola es una vibración sonora o una onda luminosa; en realidad, es a la vez la una y la otra, indisolublemente unidas en principio, más allá de toda diferenciación que no se produce más que en una etapa ulterior del desarrollo de la manifestación. No hay que decir que aquí hablamos analógicamente, ya que es evidente que, en el estado sutil, no podría tratarse del sonido y de la Luz en el sentido ordinario, es decir, en tanto que cualidades sensibles, sino sólo de aquello de lo que proceden respectivamente; y, por otra parte, la vibración o la ondulación, en su acepción literal, no es más que un movimiento que, como tal, implica necesariamente las condiciones de espacio y de tiempo que son propias al dominio de la existencia corporal; pero la analogía no es por eso menos exacta, y, por lo demás, aquí es el único modo de expresión posible. Así pues, el estado de que se trata está en relación directa con el principio mismo de la Vida, en el sentido más universal en que pueda considerársele[5]; se encuentra como una imagen suya en las principales manifestaciones de la vida orgánica misma, aquellas que son propiamente

---

[1] Esta precisión puede ayudar a definir las relaciones del «espíritu» (*er-ruh*) y del «alma» (*en-nefs*), siendo ésta propiamente el «principio vital» de cada ser particular.

[2] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, cap. XX.

[3] El estado de que se trata es lo que la terminología del esoterismo islámico designa como un *hâl*, mientras que el estado que corresponde a la identificación con el centro es propiamente un *maqâm*.

[4] Conformemente al simbolismo general de las Aguas, el «Océano» (en sánscrito *samudra*) representa el conjunto de las posibilidades contenidas en un cierto estado de existencia; cada ola corresponde entonces, en ese conjunto, a la determinación de una posibilidad particular.

[5] En la tradición islámica, esto se refiere más especialmente al aspecto o atributo expresado por el nombre divino *El-Hayy*, que se traduce ordinariamente por «El Viviente», pero que se podría traducir mucho más exactamente por «El Vivificador».

indispensables para su conservación, tanto en las pulsaciones del corazón como en los movimientos alternados de la respiración; y ese es el verdadero fundamento de las múltiples aplicaciones de la «ciencia del ritmo», cuyo papel es extremadamente importante en la mayor parte de los métodos de realización iniciática. Esta Ciencia comprende naturalmente la *mantra-vidyâ*, que corresponde aquí al aspecto «sónico»[1]; y, por otra parte, puesto que el aspecto «luminoso» aparece más particularmente en las *nadîs* de la «forma sutil» (*sûkshma-sharîra*)[2], se puede ver sin dificultad la relación de todo esto con la doble naturaleza luminosa (*jyotirmayî*) y sonora (*shabdamayî* o *mantramayî*) que la tradición hindú atribuye a *Kundalinî*, la fuerza cósmica que, en tanto que reside especialmente en el ser humano, actúa en él propiamente como «fuerza vital»[3]. Así, encontramos siempre los tres términos *Verbum, Lux et Vita*, inseparables entre ellos en el principio mismo del estado humano; y, sobre este punto como sobre tantos otros, podemos constatar el perfecto acuerdo de las diferentes doctrinas tradicionales, que no son en realidad más que las expresiones diversas de la Verdad una.

---

[1] No hay que decir que esto no se aplica exclusivamente a los *mantras* de la tradición hindú, sino también a aquello que se les corresponde en otras partes, por ejemplo al *dhikr* en la tradición islámica; de una manera enteramente general, se trata de los símbolos sonoros que se toman ritualmente como «soportes» sensibles del «encantamiento» entendido en el sentido que hemos explicado precedentemente.

[2] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XIV y XXI.

[3] Puesto que *Kundalinî* se representa como una serpiente enrollada sobre sí misma en forma de anillo (*kundala*), se podría recordar aquí la relación estrecha que existe frecuentemente, en el simbolismo tradicional, entre la serpiente y el «Huevo del Mundo», al que hemos hecho alusión hace un momento a propósito de *Hiranyagarbha*: así, en los antiguos Egipcios, *kneph*, bajo la forma de una serpiente, produce el «Huevo del Mundo» por su boca (lo que implica una alusión al papel esencial del Verbo como productor de la manifestación); y mencionaremos también el símbolo equivalente del «huevo de serpiente» de los Druidas, que era figurado por el erizo fósil.

CAPÍTULO XLVIII

EL NACIMIENTO DEL *AVATÂRA*

La aproximación que hemos indicado entre el simbolismo del corazón y el del «Huevo del Mundo» nos conduce a señalar todavía, en lo que concierne al «segundo nacimiento», otro aspecto diferente de aquel bajo el que lo hemos considerado precedentemente: es el que le presenta como el nacimiento de un principio espiritual en el centro de la individualidad humana, que, como se sabe, es figurado precisamente por el corazón. A decir verdad, este principio reside siempre en el centro de todo ser[1], pero, en un caso tal como el del hombre ordinario, en suma, no está en él más que de una manera latente, y, cuando se habla de «nacimiento», con eso se entiende propiamente el punto de partida de un desarrollo efectivo; y, en efecto, es este punto de partida el que es determinado o al menos hecho posible por la iniciación. Así pues, en un sentido, la influencia espiritual que es transmitida por ésta se identificará al principio mismo de que se trata; en otro sentido, y si se tiene en cuenta la preexistencia de este principio en el ser, se podrá decir que tiene como efecto «vivificarle» (no en sí mismo, bien entendido, sino en relación al ser en el que reside), es decir, en suma, hacer «actual» su presencia que no era primeramente más que potencial; y, de todas las maneras, es evidente que el simbolismo del «nacimiento» puede aplicarse igualmente en uno y otro caso.

Ahora, lo que es menester comprender bien, es que, en virtud de la analogía constitutiva del «macrocosmo» y del «microcosmo», lo que está contenido en el «Huevo del Mundo» (y apenas hay necesidad de subrayar la relación evidente del huevo con el nacimiento o el comienzo del desarrollo de un ser) es realmente idéntico a lo que está contenido también simbólicamente en el corazón[2]: se trata de ese «germen» espiritual que, en el orden macrocósmico, así como ya lo hemos dicho, es designado por la

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. III.

[2] Otro símbolo que, a este respecto, tiene con el corazón una relación similar a la del huevo, es el fruto, en cuyo centro se encuentra igualmente el germen que representa esto de lo que se trata aquí; cabalísticamente, este germen es figurado por la letra *iod*, que es, en el alfabeto hebraico, el principio de todas las demás letras.

tradición hindú como *Hiranyagarbha*; y este «germen», en relación al mundo en cuyo centro se sitúa, es propiamente el *Avatâra* primordial[1]. Ahora bien, el lugar del nacimiento del *Avatâra* , así como de lo que se le corresponde desde el punto de vista «microcósmico», se representa precisamente por el corazón, identificado también a este respecto a la «caverna», cuyo simbolismo iniciático se prestaría a desarrollos que no podemos pensar emprender aquí; es lo que indican muy claramente textos tales como éste: «Sabe que este *Agni*, que es el fundamento del mundo eterno (principial), y por el cual éste puede ser alcanzado, está oculto en la caverna (del corazón)»[2]. Se podría objetar quizás que, aquí como en muchos otros casos, el *Avatâra* es expresamente designado como *Agni*, mientras que, por otra parte, se dice que es *Brahmâ* quien se envuelve en el «Huevo del Mundo», llamado por esta razón *Brahmânda*, para nacer en él como *Hiranyagarbha*; pero, además de que los diferentes nombres no designan en realidad más que diversos aspectos o atributos divinos, que están siempre forzosamente en conexión los unos con los otros, y no «entidades» separadas, hay lugar a recordar más especialmente que *Hiranyagarbha* se caracteriza como un principio de naturaleza luminosa, y por consiguiente ígnea[3], lo que le identifica verdaderamente a *Agni* mismo[4].

Para pasar de ahí a la aplicación «microcósmica», basta recordar la analogía que existe entre el *pinda*, embrión sutil del ser individual, y el *Brahmânda*, o el «Huevo del Mundo»[5]; y este *pinda*, en tanto que «germen» permanente e indestructible del ser, se identifica en otras partes al «núcleo de inmortalidad» que es llamado *luz* en la tradición

[1] Aquí no se trata de los *Avatâras* particulares que se manifestarán en el curso de los diferentes periodos cíclicos, sino de lo que en realidad, y desde el comienzo, es el principio mismo de todos los *Avatâras*, del mismo modo que, desde el punto de vista de la tradición islámica, *Er-Rûh el-muhammadiyah* es el principio de todas las manifestaciones proféticas, y que este principio está en el origen mismo de la creación. — Recordaremos que la palabra *Avatâra* expresa propiamente el «descenso» de un principio al dominio de la manifestación, y también, por otra parte, que el nombre de «germen» se aplica al Mesías en numerosos textos bíblicos.

[2] *Katha Upanishad*, 1º Vallî, shruti 14.

[3] El fuego (*Têjas*) contiene en sí mismo los dos aspectos complementarios de luz y de calor.

[4] Por lo demás, esta razón se agrega también a la posición «central» de *Hiranyagarbha* para hacerle asimilar simbólicamente al sol.

[5] *Yathâ pinda tathâ Brahmânda* (Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, pp. 143 y 191, ed. francesa).

hebraica[1]. Es verdad que, en general, el *luz* no está expresamente indicado como situado en el corazón, o que al menos éste no es más que una de las diferentes «localizaciones» de las que es susceptible, en su correspondencia con el organismo corporal, y que no es la que se refiere al caso más habitual; pero esta localización no se encuentra menos exactamente, entre las demás, ahí donde el *luz* está en relación inmediata con el «segundo nacimiento». En efecto, estas «localizaciones», que están también en relación con la doctrina hindú de los *chakras* o centros sutiles del ser humano, se refieren a otras tantas condiciones de éste, o a fases de su desarrollo espiritual, que son las fases mismas de la iniciación efectiva: en la base de la columna vertebral, es en el estado de «sueño» donde se encuentra el *luz* en el hombre ordinario; en el corazón, es la fase inicial de su «germinación», que es propiamente el «segundo nacimiento»; en el ojo frontal, es la perfección del estado humano, es decir, la reintegración al «estado primordial»; en fin, en la coronilla de la cabeza, es el paso a los estados supraindividuales, que debe conducir finalmente hasta la «Identidad Suprema».

No podríamos insistir más sobre esto sin entrar en consideraciones que, dado que se refieren al examen detallado de algunos símbolos particulares, encontrarían mejor lugar en otros estudios, ya que, aquí, hemos querido atenernos a un punto de vista más general, y no hemos considerado tales símbolos, en la medida en que esto era necesario, más que a título de ejemplos o de «ilustraciones». Nos bastará pues haber indicado brevemente, para terminar, que la iniciación, en tanto que «segundo nacimiento», no es otra cosa en el fondo que la «actualización», en el ser humano, del principio mismo que, en la manifestación universal, aparece como el «*Avatâra* eterno».

[1] Ver *El Rey del Mundo*, pp. 87-91, ed. francesa. — Se puede notar también que la asimilación del «segundo nacimiento» a una «germinación» del *luz* recuerda claramente la descripción taoísta del proceso iniciático como «endogenia del inmortal».

ÍNDICE

PREFACIO 1

I. *Vía iniciática y vía mística* 6
II. *Magia y misticismo* 12
III. *Errores diversos concernientes a la iniciación* 16
IV. *De las condiciones de la iniciación* 21
V. *De la regularidad iniciática* 27
VI. *Síntesis y sincretismo*... 35
VII. *Contra la mezcla de las formas Tradicionales* 40
VIII. *De la transmisión iniciática* 45
IX. *Tradición y transmisión* 53
X. *De los centros iniciáticos* 57
XI. *Organizaciones iniciáticas y sectas religiosas* 64
XII. *Organizaciones iniciáticas y sociedades secretas* 69
XIII. *Del secreto iniciático* 81
XIV. *De las cualificaciones iniciáticas* 88
XV. *De los ritos iniciáticos* 101
XVI. *El rito y el símbolo* 106
XVII. *Mitos, misterios y símbolos* 111
XVIII. *Simbolismo y filosofía*... 119
XIX. *Ritos y ceremonias* 126
XX. *A propósito de la «magia ceremonial»* 131
XXI. *De los pretendidos «poderes» psíquicos* 137
XXII. *El rechazo de los «poderes»*... 142
XXIII. *Sacramentos y ritos iniciáticos* 147
XXIV. *La plegaria y el encantamiento* 154
XXV. *De las pruebas iniciáticas* 161
XXVI. *De la muerte iniciática* 167
XXVII. *Nombres profanos y nombres iniciáticos* 171
XXVIII. *El simbolismo del teatro* 177
XXIX. *«Operativo» y «Especulativo»*... 181

XXX. *Iniciación efectiva e iniciación virtual* 187
XXXI. *De la enseñanza iniciática* 191
XXXII. *Los límites de la mente* 198
XXXIII. *Conocimiento iniciático y «cultura» profana* 203
XXXIV. *Mentalidad escolar y pseudoiniciación* 208
XXXV. *Iniciación y «pasividad»* 214
XXXVI. *Iniciación y «servicio»* 220
XXXVII. *El don de lenguas* 224
XXXVIII. *Rosa-Cruz y Rosacrucianos* 229
XXXIX. *Misterios mayores y Misterios menores* 236
XL. *Iniciación sacerdotal e iniciación real* 241
XLI. *Algunas consideraciones sobre el hermetismo* 246
XLII. *Transmutación y Transformación* 254
XLIII. *Sobre la noción de la elite* 259
XLIV. *De la jerarquía iniciática* 264
XLV. *De la infalibilidad tradicional* 269
XLVI. *Sobre dos divisas iniciáticas* 276
XLVII. «*Verbum, Lux et Vita*» 281
XLVIII. *El nacimiento del Avatâra* 286